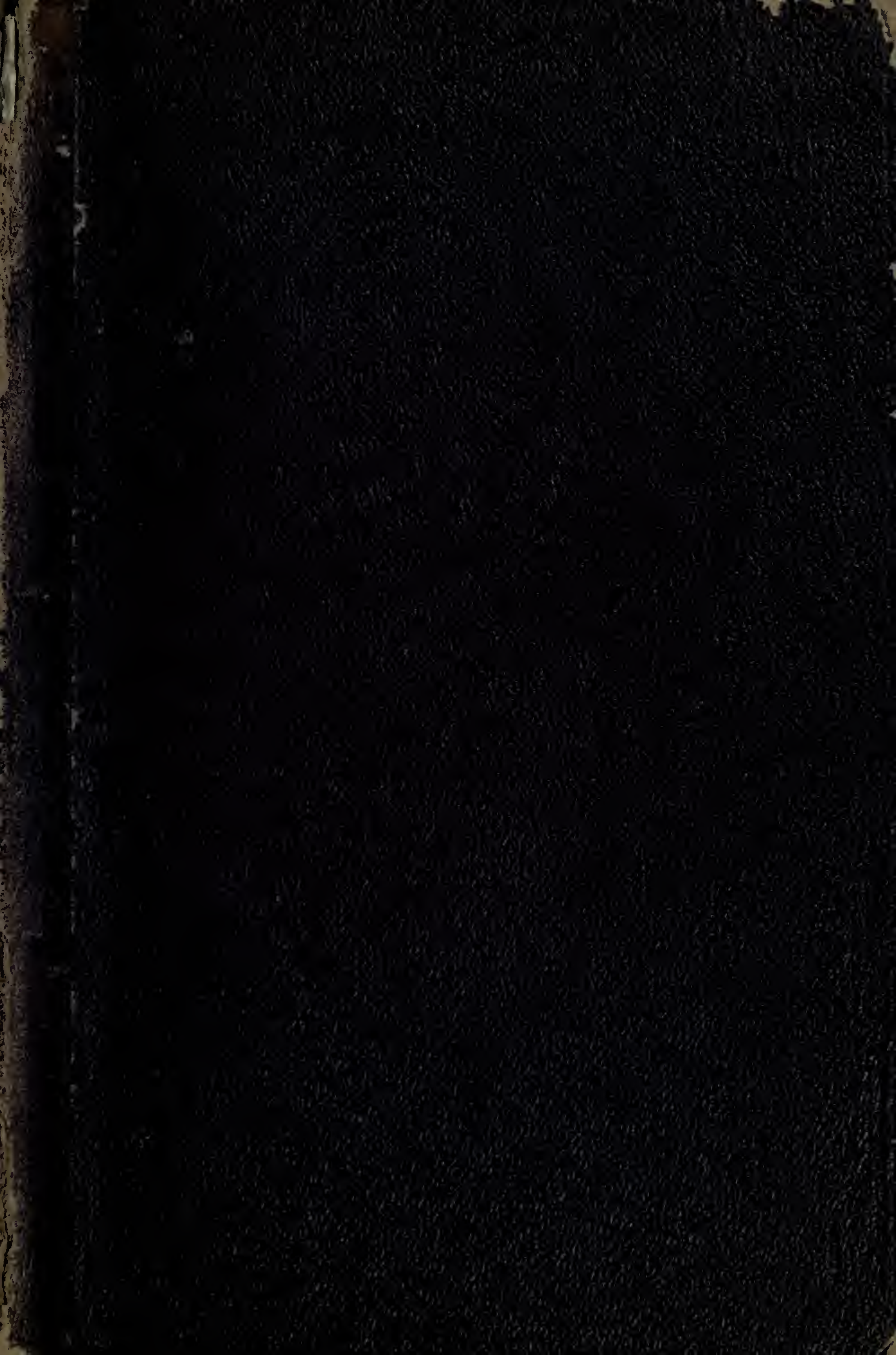
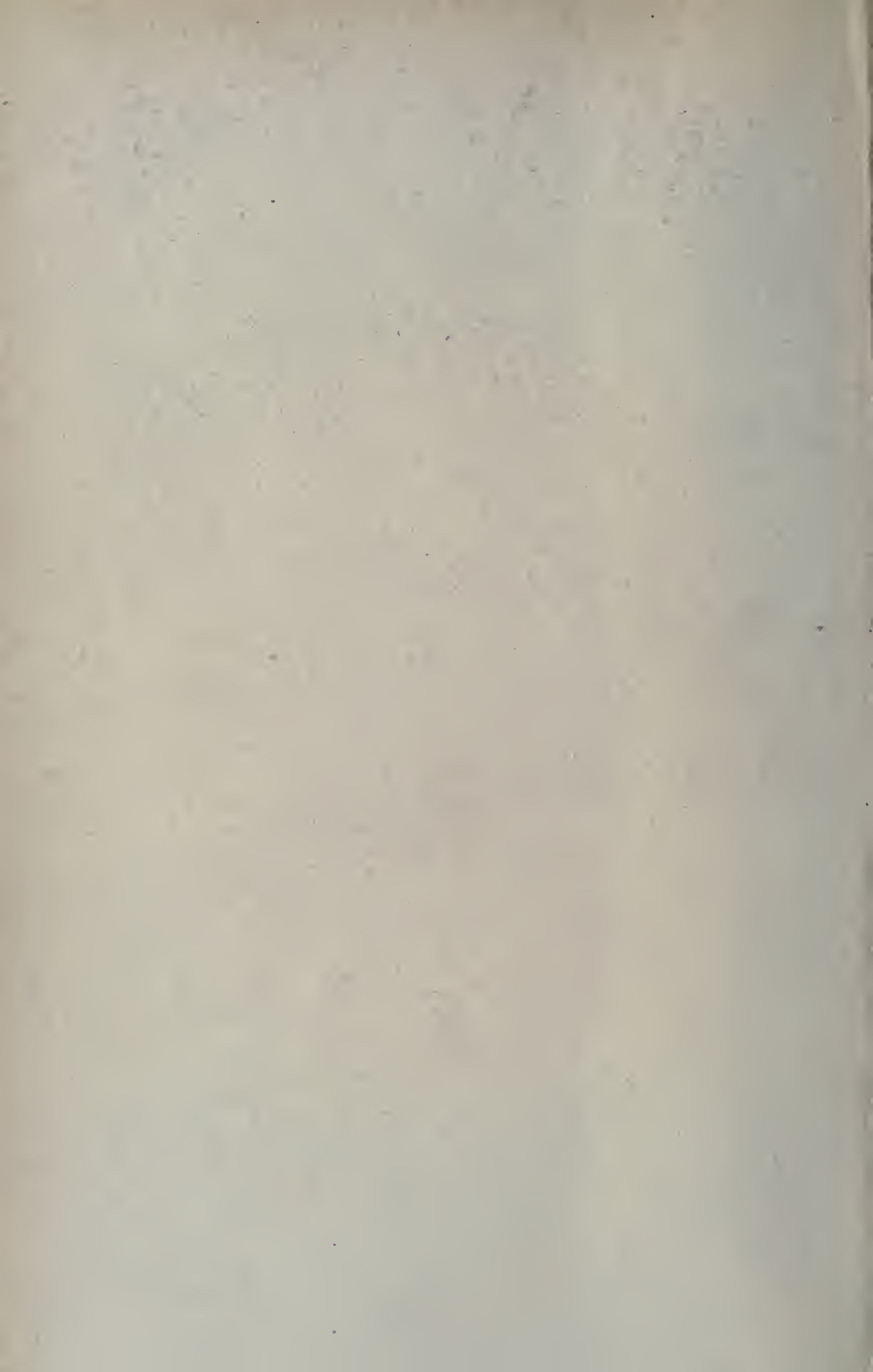
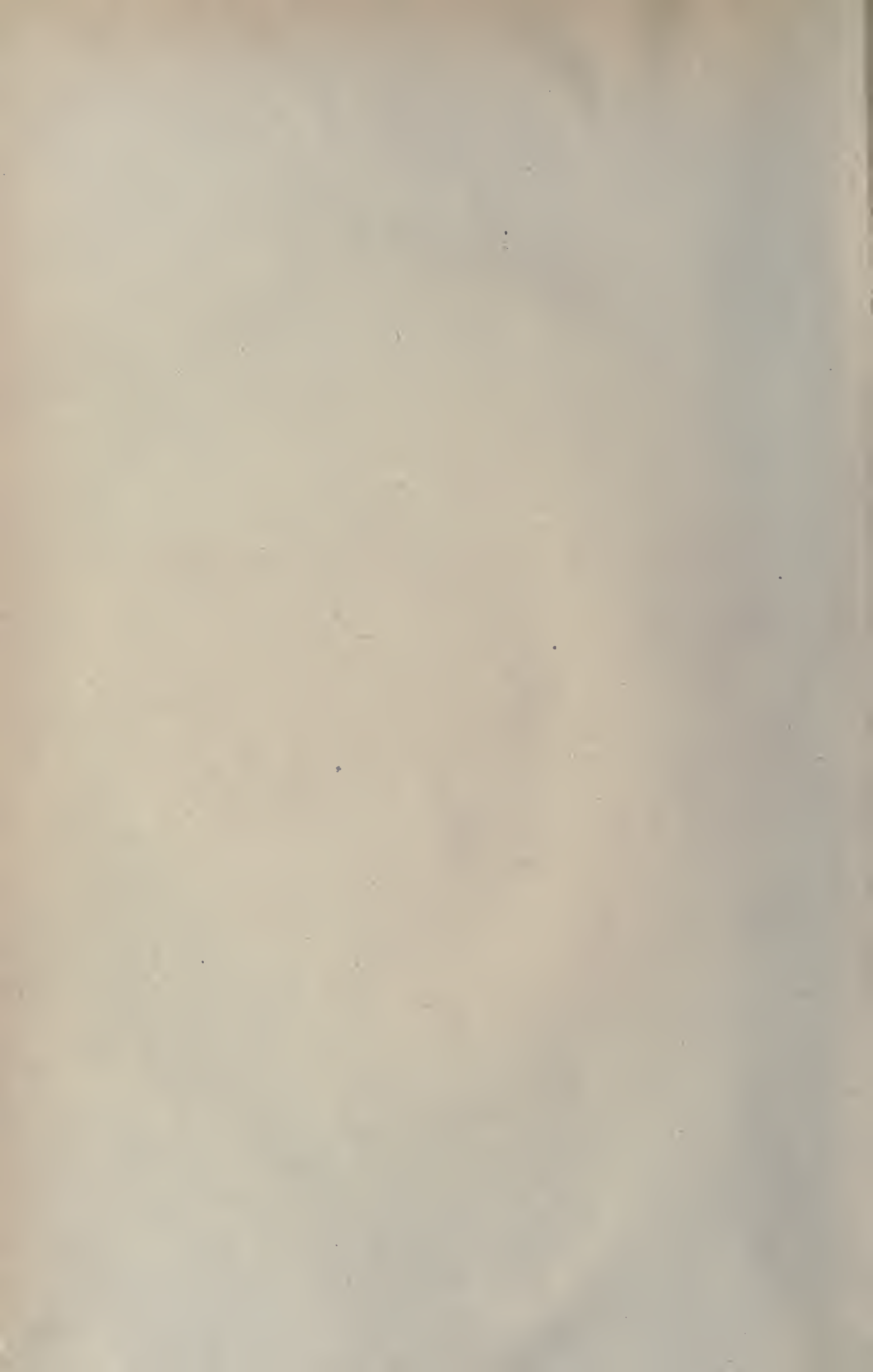








CHRISTLICHE SITTENLEHRE.

Die

MORALSTATISTIK

und die

CHRISTLICHE SITTENLEHRE.

Versuch einer

SOCIALETHIK

auf empirischer Grundlage

von

ALEXANDER VON OETTINGEN,
Doctor und ord. Professor der Theologie in Dorpat.

ZWEITER THEIL:

DIE CHRISTLICHE SITTENLEHRE.

ERLANGEN.
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.
1873.

DIE

CHRISTLICHE SITTENLEHRE.

Deductive Entwickelung

der

GESETZE CHRISTLICHEN HEILSLEBENS

im Organismus der Menschheit.

Von

ALEXANDER VON OETTINGEN,
Doctor und ord. Professor der Theologie in Dorpat.

ERLANGEN.
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.
1873.

Ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

St. Paulus an die Römer 8, 2.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob in Erlangen.

I. Summarische Inhalts-Uebersicht.

II. Detaillirte Inhalts-Angabe.

die Heilserfahrung des christlichen Einzelsubjects. Zusammenfassung der drei Factoren in der Idee des Reiches Gottes. Socialethische oder kirchliche Gestaltung christlicher Sittenlehre mit Beziehung auf die verschiedenen Confessionen. Der Character lutherisch-kirchlicher Ethik im Verhältniss zur römischen und reformirten. — §. 15. Verhältniss der bisher entwickelten christlichen Sittlichkeitsidee zu den gangbaren drei ethischen Grundbegriffen. Das höchste Gut im christlichen Sinne oder das vollendete Gottesreich als beseligendes Ziel christlichen Heilslebens, im Gegensatz zum pessimistischen und optimistischen Eudämonismus. — Die Christenpflicht als die bindende Macht des Gesetzes der Freiheit, im Gegensatz zum Antinomismus und zur Legalität. — Die christliche Tugend als die freudige Thatkraft im neuen Liebesgehorsam gegenüber dem ascetischen Rigorismus und der quietistischen Laxheit. — Der socialethische oder kirchliche Grundcharacter der christlichen Güter-, Pflichten- und Tugendlehre. — §. 16. Das Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung und äusseren Bethätigung als Object christlicher Socialethik im Verhältniss zum gesammten Culturleben der Menschheit in Wissenschaft, Kunst und volkswirthschaftlicher Industrie. Die heilsame Wechselwirkung beider Gebiete gegenüber der Einseitigkeit der naturalistischen Verweltlichung, wie der pietistischen Verinnerlichung des christlich-sittlichen Lebens. — Begrenzung des Objectes christlicher Sittenlehre gegenüber der christlichen Religionslehre oder Dogmatik, sowie gegenüber der sogenannten „practischen Theologie". — Christliche Gesinnungs- und Rechtsgemeinschaft in ihrem Unterschiede und in ihrer Wechselwirkung als Gegenstand christlicher Sitten- und Staatsrechtslehre. Der „christliche Staat" gegenüber der heidnischen und judaisirenden Auffassung des Rechtsorganismus. Indifferentistische Trennung und intolerante Vermischung des kirchlichen und staatlichen Lebens. Die gesunde Durchdringung beider Gebiete auf der Basis des Unterschiedes.

Zweiter Abschnitt. Die wissenschaftlich-systematische Gestaltung christlicher Sittenlehre oder die methodische Darstellungsform theologischer Moral vom socialethischen Gesichtspunkte. §. 17—24.

Cap. 1. Wesen und Aufgabe theologischer Ethik als Wissenschaft. §. 17–19.

§. 17. Die allgemeinen Voraussetzungen menschlichen Wissens: Offenbarung und Glaube. Das christliche Heilsleben als erfahrungsmässiger Thatbestand christlicher Glaubensgewissheit. Das Wissen oder die theoretisch vermittelte Erkenntniss der Erfahrungs-Gewissheit auf inductivem und deductivem Wege. Deductive Ausgestaltung des ethischen Wissens zur gegliederten Wissenschaft oder zum ethischen System. Die sociale Bedingtheit der moralischen Gewissheit, des ethischen Wissens und der systematischen Wissenschaft. — §. 18. Die Erkenntnissquellen theologischer Ethik mit Beziehung auf die drei Factoren des Sittlichen; ihre methodische Gruppirung und Verhältnissbestimmung. Die heilige Schrift als göttliche Norm für die theologische Sittenlehre. Die kirchliche Tradition als das regulirende, die persönliche Heilserfahrung als das reproducirende Erkenntnissprincip christlicher Socialethik. — §. 19. Die theoretische und practische Aufgabe der theologischen Ethik als Wissenschaft: Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit. — Der zu bekämpfende theoretische Gegensatz in den beiden Extremen des naturalistisch-pantheistischen Determinismus (Socialphysiker) und des spiritualistisch-deistischen Indifferentismus (Personalethiker). — Der zu bekämpfende practische Gegensatz in den beiden Extremen des laxen Antinomismus und des rigoristischen Nomismus. Die eventuelle Combination der deductiven mit

Zweites Buch.

Reichs, — im Gegensatz zur krankhaft realistischen Diesseitigkeit. — Das höchste Gut oder das ewige Leben als Durchdringung des Wesens und der Erscheinung im vollendeten Himmelreiche.

B. Die Hoffnung als subjective Herzensgesinnung des neuen Menschen im Hinblick auf die Vollendung (§. 75—77).

§. 75. Das eigenartige Wesen der christlichen Hoffnung im Verhältniss zum Glauben und zur Liebe. Die beruhigende Macht der Hoffnung oder die persönliche Friedensgewissheit des Christen im Gegensatz zur pietistischen Transscendenztheorie; die drängende Macht der Hoffnung oder das christliche Heimweh im Gegensatz zur rationalistischen Immanenztheorie. Die Vereinbarkeit beider Momente in der christlichen Persönlichkeit. — §. 76. Die wahre Hoffnung zu Gott in Christo. Die auf Gott gerichtete Hoffnungsfreudigkeit im Gegensatz zum selbstquälerischen Pietismus; die auf Gott gerichtete Hoffnungssehnsucht im Gegensatz zum selbstgenugsamen Rationalismus. Vereinbarkeit beider Momente in der „himmlischen" Gesinnung des Christen. — §. 77. Die christliche Hoffnung im Hinblick auf die Gemeinschaft der Miterlösten. Die freudige Ergebung in die Kreuzesgestalt des Gottesreiches auf Erden, im Gegensatz zur krankhaften Anticipation der Vollendung; die zuversichtliche Erwartung der Herrlichkeitsgestalt des Gottesreiches, im Gegensatz zum krankhaften Verzicht auf Vollendung (Resignation). — Die practische Vereinbarkeit beider Momente in der kirchlichen Reichsgenossenschaft auf Erden.

C. Die gottgeschenkte (§. 72—74) Hoffnung des Christen (§. 75—77) in ihrer wirksamen Bewährung als Tugend im Reiche Gottes auf Erden (§. 78—80).

§. 78. Die christliche Hoffnung als Basis unserer himmlischen Berufsarbeit auf Erden. Der himmlische Lohn der Tugend im christlichen Sinne, das Wahrheitsmoment der eudämonistischen Transscendenztheorie. Die Verdienstlosigkeit der christlichen Tugend und der Ernst schliesslicher Rechenschaft, das Wahrheitsmoment der pessimistischen Immanenztheorie. — §. 79. Die practische Bewährung der Hoffnung im Hinblick auf die ewige Gottesgemeinschaft des Christen. Die gehobene Gottinnigkeit und Hoffnungsbegeisterung in der zeitlichen Arbeit auf dem Boden der realen Welt, das Wahrheitsmoment des schwungvollen Idealismus. — Die schlichte Gottergebenheit und Wachsamkeit das Wahrheitsmoment des nüchternen Realismus. — §. 80. Die practische Bewährung der Hoffnung in der christlichen Reichsgenossenschaft auf Erden. Die formelle Mannigfaltigkeit der idealen Lebensziele das Wahrheitsmoment des individualisirenden Subjectivismus. Die wesentliche Einheit des christlichen Lebenszieles das Wahrheitsmoment des generalisirenden Objectivismus. Das verkörperte Ideal oder die organisirte und verklärte Leiblichkeit als Ende der Wege Gottes.

Dritter Abschnitt. Der Kampf des neuen mit dem alten Menschen oder das Ringen nach dem höchsten Gute innerhalb der christlichen Reichsgenossenschaft. §. 81—90.

§. 81. Allgemeines über Behandlung und Gruppirung des Stoffes. Der freudige und ernste Character des christlichen Kampfes im Gegensatz zum ascetischen Rigorismus und zur quietistischen Laxheit. — Die Antinomie im empirischen Christenleben oder die feindlichen Elemente (Welt- und Gottesreich, Satan und Christus, Fleisch und Geist). — Die Art des Kampfes in der Prüfung, Versuchung, Anfechtung. — Die eventuelle Entscheidung in malam et bonam partem: Niederlage und Sieg, Fall und Auferstehen. — Die drei Sphären des christlichen Kampfes: Glaubenskampf, Heiligungskampf, Vollendungskampf.

mus und dem judaisirenden Extrem des Theocratismus. — Die Souveränetät des Staates und die Gewissensfreiheit (gegenüber dem Indifferentismus und der Intoleranz). — §. 108. Der christliche Staat als rechtliche Basis des irdischen Berufs in der Ordnung der Gesellschaftskreise. Die weltförmige Ueberschätzung und pietistische Unterschätzung des irdischen Berufs in seinem Verhältniss zum himmlischen Beruf. Die mannigfaltige Gliederung der irdischen Berufsarten im social-bürgerlichen Leben. — §. 109. Der irdische Beruf (Recht und Pflicht) christlicher Staatsobrigkeit. Gefahrdrohende Consequenzen der ethnisirenden und theocratischen Auffassung. — Das weltliche Schwerdt und die Souveränetät von Gottes Gnaden im Lichte christlicher Weltanschauung. — §. 110. Die berufsmässige Stellung christlicher Unterthanen zu ihrer Obrigkeit. Die wahre Legitimität gegenüber den krankhaften Extremen des revolutionären Radicalismus und des stabilen Servilismus. Der passive Widerstand (die berechtigte Opposition) und das offene Zeugniss (Martyrium) des Christen (im Gegensatz zur Revolutionsmaxime und Willkürtheorie). — §. 111. Der politische Gemeinverkehr im christlichen Staate (Verfassungsleben, öffentliche Meinung, Censur). Die Extreme des Liberalismus und Conservatismus, des politischen Fanatismus und Indifferentismus. Die internationale Beziehung (Diplomatie) im Staatenbunde und der Krieg vom Standpunkte christlicher Humanität. — §. 112. Der juridische (civil- und criminalrechtliche) Gemeinverkehr und das Strafverfahren vom Standpunkte christlicher Weltanschauung (Begriff der juridischen Strafe, das principielle Recht auf Todesstrafe). Die Extreme der pietistischen Rechtsscheu und der weltförmigen Rechtssucht. — Die Stellung des Christen zum öffentlichen Rechtsverfahren (Theilnahme am Process, Zeugniss wider den Nächsten, der Eid) und zur eventuellen Selbsthilfe im Nothstande (Nothwehr, Duell, Nothrede, Nothdiebstahl). — §. 113. Der sociale Gemeinverkehr oder die gesellschaftlich gegliederten Berufsgenossenschaften (Stände) in ihrer ethischen Bedeutung. Die krankhaften Extreme des socialistisch-communistischen Democratismus und des absolutistisch-feudalen Aristocratismus. Die christliche Auffassung der Standesunterschiede, Bewahrung und Ausgleich derselben im christlichen Humanitätsgedanken. — §. 114. Der industrielle Gemeinverkehr oder die „sociale Frage" vom Standpunkte ethisch-christlicher Weltanschauung. Die sittlich organisirte Arbeitstheilung gegenüber den Extremen des modernen Industrialismus (Manchesterthum und absolute Concurrenztheorie) und des mittelalterlichen Quietismus (Zunftsystem und Bevormundungstheorie). Die sittliche Beurtheilung der materiellen Gütererzeugung und des Güteraustausches (die productive Arbeit, der Credit, das Capital, der Wucher, die Geldspeculation, der Luxus, der Schmuggel, vom Gesichtspunkte christlicher Socialethik). — §. 115. Der wissenschaftliche Gemeinverkehr und die Schule. Die christlich-ethische Bedeutung der geistigen Bildungsgemeinschaft und des Forschungstriebes gegenüber den beiden Gefahren des eingebildeten Intellectualismus und ungebildeten Practicismus. Christlich socialethische Beurtheilung der Volksschule (Schulzwang, Confessionslosigkeit), der Stellung der Lehrer und Schüler, Meister und Jünger der Wissenschaft, der internationalen wissenschaftlich-academischen Geistesarbeit, der Presse und Literatur, der öffentlichen Reden und literarischen Interessenkreise. — §. 116. Der ästhetisch-künstlerische Gemeinverkehr und die sittliche Idee der Schönheit. Die ethisch-christliche Beurtheilung und Gestaltung des Kunstlebens gegenüber den Gefahren der sinnlich-weltförmigen Kunstentartung oder der pseudochristlichen Kunstverachtung. Die christliche Entwickelung der verschiedenen Kunstgebiete. — §. 117. Der gesellige Gemeinverkehr und das öffentliche Vergnügen vom Standpunkte christlicher Socialethik. Die Gefahren der zügellosen, weltförmigen Laxheit und des engherzigen welt-

---

Druckfehler-Verzeichniss (für p. 1—388).

S.	Zeile	von		lies:	statt:
S. 8	Zeile 15	von	unten	lies: meinem	statt: meinen.
S. 55	„ 19	„	„	„ selbst normirende	statt: selbstnormirende.
S. 61	„ 20	„	oben	„ kennzeichnet	statt: kenntzeichnet.
S. 61	„ 21	„	„	„ das Ethische	statt: da letztere.
S. 64	„ 8	„	„	„ der Einzelne	statt: der einzelne.
S. 106	„ 11	„	unten	„ ihm	statt: hm.
S. 112	„ 16	„	oben	„ weist	statt: weisst.
S. 120	„ 15	„	„	„ bessert,	statt: , bessert.
S. 179	„ 6	„	unten	„ der als	statt: als der.
S. 248	„ 4	„	oben	„ socialethische	statt: social-ethisch.
S. 254	„ 11	„	„	„ hüllen	statt: hüllt.

Einleitendes Vorwort.

Wenn irgend eine Zeit dazu angethan ist, ein tieferes Verständniss für die Bedeutung des Gemeinschaftsfactors in dem Gesammtgebiete sittlicher Lebensbethätigung anzubahnen, so ist es ohne Zweifel die gegenwärtige. Insbesondere waren es die unvergesslichen Kriegsjahre an der Spitze unseres Jahrzehnts, welche den mühselig sich abarbeitenden Theoretiker mit einer Fülle socialethischen Materials wundersam bereicherten. Sie redeten deutlicher, als alle wissenschaftlichen Argumentationen. Sie predigten gewaltiger, als alle theologischen Deductionen.

Dass in dieser Zeit die Wahrheit des grossen Gesetzes der Solidarität mit Blut geschrieben ward, ja dass vielleicht noch Ströme von Blut werden fliessen müssen, um den Menschen jene Wahrheit fassbar und verständlich zu machen, kann uns wohl mit Angst und Schrecken erfüllen ob der Schwere der Gottesgerichte, die über Jung und Alt, über „Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte“ ergehen.

Um so ernster wird die Frage an unser Gewissen treten, wie solch eine Thatpredigt Gottes zu verstehen sei und was wir aus ihr zu lernen haben. Jedenfalls das Eine Grosse, dass Völker und Staaten wie verantwortliche und zurechnungsfähige moralische Personen mit einander ringen, und dass der Erfolg solchen Ringens vor Allem bedingt ist durch die sittlichen Güter und Kräfte, die in ihrem gegliederten Gemeinwesen zur Anerkennung und Blüthe gelangt sind.

Zwar wäre es ein bedenklicher Missgriff, aus dem Siege der einen Nation über die andere die sittliche Vortrefflichkeit jener und die vollkommene Entsittlichung dieser zu entnehmen. Denn abgesehen davon, dass auch den Sieger ein schweres Gericht, eine ernste Heimsuchung trifft, wenn er den Leib seines Gemeinwesens aus tausend Wunden muss bluten sehen, kommt es vor Allem doch darauf an, wie er den Sieg sittlich verwer-

thet; ob er ihn für die Organisation und Regeneration seines socialen, politischen und kirchlichen Lebens auf die Dauer auszubeuten versteht.

Die gewaltigen Siege des ersten Napoleon haben deutlich bewiesen, dass ein ephemerer Erfolg weder das geistige und sittliche Uebergewicht einer ganzen Nation documentirt, noch auch die Freiheit und gesunde Entwickelung derselben gewährleistet. Und wiederum, die grossen Errungenschaften der Jahre 1813—15 haben der deutschen Nation zwar nach heilsamer Demüthigung eine Periode des Aufschwungs gebracht, aber noch keineswegs die Früchte volksthümlicher Einigung und innerlicher Kräftigung, welche den damaligen Anstrengungen des nationalen Gemeingeistes entsprochen hätten.

So würde auch in der Gegenwart die Frucht des Segens bei der allseitig sich kund gebenden deutschen Bewegung ausbleiben oder verkümmern, wenn statt vertiefter Selbsterkenntniss in Betreff der eigenen Mängel und Sünden eitle Selbstbespiegelung im Licht der glücklichen Erfolge, wenn statt gesteigerter Selbstkritik eine bornirte Selbstüberhebung in Folge des Sieges um sich griffe. Der Sieg schliesst für den einzelnen Menschen wie für ganze Nationen grössere Gefahren in sich, als die ernsteste Niederlage, welche so zu sagen von selbst mit erneuerter Selbstprüfung gesunde Demüthigung bringt. Aus den Wehen eiserner Drangsal und Noth wird dann neues Leben geboren. Aber auch jeder Sieg ist für ein Gemeinwesen eine bedeutsame Krisis, in welcher neben der Macht und Leistungsfähigkeit die Schäden und Schwächen des eigenen Gesammtlebens greifbar zu Tage treten. Kleinwerden in seinen eigenen Augen gegenüber der Grösse göttlicher Gnade, wie sie das ehrwürdig greise Haupt deutscher Nation bei jedem Schlachtenerfolge so schön zu rühmen wusste, das ist die köstlichste Frucht, welche eine Zeit heissen und siegreichen Kampfes zu zeitigen vermag. Ist diese Frucht wirklich gereift in der Hitze der Tage, so birgt sie den gesunden Keim zukünftiger Erneuerung in wahrhaft christlichem Sinne. Dass man es lerne, an die eigene Brust zu schlagen, ist für Völker wie für Personen die Grundbedingung ihrer Wiedergeburt.

Gleichwohl dürfen wir es bekennen, dass vor Allem sittliche und ideale Factoren die entscheidenden Momente wie in jedem, so auch in diesem Völkerkampfe gewesen, Factoren, die den Nationalgeist auf beiden Seiten kennzeichnen und somit die Nationalkraft im Fall gegenseitiger Messung bestimmen. Alle Kraft erprobt sich

am Widerstande und der Glaube ist auch hier der Sieg, der die Welt überwindet. Der Glaube nicht im Sinne eines subjectiven Wahnes oder dunklen Gefühles, sondern als die felsenfeste Zuversicht, dass man für unveräusserliche Güter und pflichtmässig zu bewahrendes Recht in den Kampf geht! Die siegreiche Begeisterung wird stets aus der Ueberzeugung geboren, dass in dem nationalen Organismus, dem wir angehören, Kräfte des ewigen Lebens, geistige Werthe und Güter verborgen liegen, welche nicht untergehen können und dürfen, und für welche wir Rechenschaft abzulegen haben vor dem, der sie uns zu Lehen gegeben.

Er lässt sich daher das Gottesgericht in diesem welthistorischen Kriege als ein berechtigtes nur dann verstehen, wenn wir vor Allem die organische Gesammtheit für die Qualität ihrer sittlichen Bestrebungen verantwortlich machen; wenn wir nicht den einzelnen Franzosen und den einzelnen Deutschen als individuelle Grössen sittlicher Art einander gegenüberstellen und mit einander vergleichen, sondern Franzosenthum und Deutschthum als ethisch geartete Mächte, als eigenartige Typen mit ausgeprägter, historisch gewordener, geistig-sittlicher Physiognomie in's Auge fassen.

Selbstverständlich ist es nicht meine Aufgabe, diesen Vergleich hier auszuführen. Ich kann nur nicht umhin, auch die wissenschaftliche Frage, die uns in diesem Buche beschäftigen soll, in das Licht der grossen Zeit zu stellen, welche zu erleben wir von Gott gewürdigt worden sind. Nur die socialethische Weltanschauung vermag den Schlüssel zu den Problemen darzubieten, welche solch ein Völkerkampf in sich birgt. Daher schien es mir nicht unerlaubt, den mir obliegenden Versuch einer Rechtfertigung und Durchführung christlicher Socialethik gegenüber den mannigfachen Kritiken, welche der erste Theil meiner Arbeit erfahren hat, an jene grossartige Weltbewegung anzuknüpfen, deren Schwingungen noch immer in allen näher oder ferner betheiligten Gemüthern nachzittern. Und zwar thue ich das nicht bloss, weil von diesen politischen Gedanken und Interessen alle Welt erfüllt und bewegt ist, sondern weil mir in der That das Grundgesetz der Solidarität zum Greifen klar in jener erhebenden Zeitbewegung sich abspiegelt. In ihrem Licht wird es mir doppelt unbegreiflich, dass der in meinem Buche ausgesprochene Hauptgedanke von der nothwendigen gliedlichen Zusammengehörigkeit des Einzelindividuums mit dem Gesammtkörper, dem er angehört, so ernsten und

mannigfachen Wiederspruch hat wachrufen können. „Ueberall, wo sich der Einzelne dem Ganzen opfert, übernimmt er eine Leistung, die in der Bestimmung der Gesammtheit liegt, die aber nur von Einzelnen durchgeführt werden kann. Dadurch gewinnen solche Leistungen einen idealen Werth, der den materiellen weit übertrifft. Der geworbene Söldling, der im Kampfe fällt, giebt auch sein Leben dar; aber man nennt seinen Tod nicht mit derselben Emphase einen Opfertod, wie den Tod eines Bürgers, der im Kampfe für sein Vaterland stirbt, der sein Leben pro aris et focis, für sein Volk und die Seinigen einsetzt“ [1]). So war auch in diesem Kampfe jeder Deutsche, der für sein Vaterland den Heldentod erlitt, ein verkörperter Beweis für die Wahrheit der Idee der Stellvertretung. Jeder Blutstropfen, der für die gute Sache vergossen wird, ist eine Versiegelung des Glaubens an die Gattungsgemeinschaft. Jede gewonnene Schlacht ist ein Document des sittlichen Collectivwillens, ja wir könnten sagen in jedem Schuss Pulver explodirt ein Stück des lebendigen Nationalgeistes. Und wenn wir armen ergrauenden Theoretiker nicht mit ins Feld ziehen können, wenn wir in einsamer Zelle unsere besten Jahre unter verstaubten Büchern verbringen, wenn wir in geistigem Ringen und reflectionsmässiger Arbeit unter vielem Seufzen unsere Kräfte verzehren, so tröstet es uns gewaltig, aus dem Kanonendonner das Echo unserer individuellen uns lieb gewordenen Gedanken zu vernehmen. Wir werden gestärkt und gehoben, wenn wir mit der Zeitbewegung so zu sagen Fühlung gewinnen und aus ihrem scheinbar chaotischen Durcheinander die deutliche Stimme zu vernehmen glauben, die das Ja und Amen zu unsern vielleicht nur schüchtern geäusserten Theorien in ihrem Schoosse birgt.

So reichen sich Wissenschaft und praktisches Leben fördernd die Hand, und werden zugleich sich gegenseitig zum Correctiv. Unsere Theorie muss die Probe an der lebensvollen Wirklichkeit bestehen und das geschichtliche, politische wie kirchliche Nationalleben erhält wiederum seine Regulative aus der Hand der fortarbeitenden Wissenschaft. —

So sehr uns Männern der Geisteswissenschaft vor Allem daran liegen muss, im Läuterungsfeuer der Kritik zu bestehen, die das Leben und die Geschichte ausübt, so wenig darf es uns aber gleichgültig sein, ob und wie die eigentlichen Fachgenossen in literarischer Kritik unserem Bedürfniss entgegen kommen,

[1]) Vgl. Linsenmann, Lehre von Gesetz und Freiheit. Theologische Quartalschrift 1872. S. 215.

das heisst nicht dem eitlen Bedürfniss, gelobt, sondern dem gesunden Bedürfniss, gelesen, verstanden und sachlich beurtheilt zu werden. In dieser Hinsicht muss ich zunächst ein Geständniss ablegen, welches einem Widerrufe nicht unähnlich sieht.

Wenn ich mir die grosse Anzahl von Besprechungen vergegenwärtige, welche mein Werk in den verschiedenartigsten Werken und Zeitschriften von Staatsrechtslehrern, Philosophen, Nationalökonomen, Statistikern, Publicisten, Naturforschern, Medicinern und Theologen erfahren, so muss ich mit Beschämung bekennen, dass ich die Gefahr, todtgeschwiegen zu werden, mir unnütz vorgespiegelt habe. Namentlich möchte ich die im Vorworte zur zweiten Abtheilung meiner Moralstatistik ausgesprochene leise Anklage gegen meine theologischen Fachgenossen als eine damals verfrühte und jetzt keineswegs mehr berechtigte, öffentlich hiermit desavouiren. Es ist mir das um so mehr eine Gewissenspflicht, als manche meiner geehrten Recensenten — z. B. Dr. A. Oncken in der Augsburger Allgemeinen Zeitung [1]) — durch meine desfallsige Aeusserung sich zu der Meinung veranlasst gesehen haben, dass mir „die Hauptgegnerschaft für meine Ideen aus der Phalanx meiner theologischen Fachgenossen drohe.“ Gerade von Theologen verschiedenster Färbung, von der protestantischen Kirchenzeitung ab bis zu den römisch-katholischen Literaturblättern hinauf sind mir die eingehendsten, zum Theil sehr wohlwollenden Beurtheilungen entgegengetreten [2]). Allerdings habe ich in Betreff meiner moralstatistischen Voruntersuchung, namentlich wegen meiner empirischen Methode und auch

---

[1]) Vgl. Augsb. Allg. Zeitung 1871, Nro. 153 S. 2739.

[2]) Abgesehen von den Besprechungen in verschiedenen theologischen Werken hebe ich hier, als Anhaltspunkt für die weiter unten vorkommenden Citate, die ausführlicheren, auf die Sache selbst eingehenden Kritiken von theologischer Seite hervor: Protest. Kirchenzeitung 1870, Nr. 7, S. 151 ff. (Anz. von Bruch). — Reusch's Theol. Literaturbl. 1869, Nr. 9, S. 310 ff. und 1870, Nr. 12, S. 463 ff. (Anz. von Simar). — Jahrbb. für deutsche Theologie 1869. II. S. 372 ff. und 1870, II. S. 394 ff. (Anz. von Palmer). — Zeitschrift für luth. Theologie, 1869, IV. S. 761 ff. (Anz. von Wuttke). — Zeitschrift für Protest. u. Kirche 1870, II. S. 75 —109 (Frank). — Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche 1869, III. S. 406 ff. (Anz. von O. Marpurg). — Vgl. ausserdem noch: Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche Russlands 1869, Märzheft. — Beweis des Glaubens 1869, S. 12 ff. — Allg. luth. Kirchenzeitung 1870, Nr. 41, S. 764 ff. — Studien und Kritiken 1871, I. S. 61. — Theol. liter. Centralblatt von Zöckler und Andreä Bd. VIII, S. 249 ff. 329 ff. Band X (1872) S. 170 ff. und S. 25? ff.

in Hinsicht auf den Grundgedanken meiner Ethik gerade von biblischen und kirchlichen Theologen den schärfsten Widerspruch erfahren. Derselbe ist mir aber lieber gewesen und hat mich wegen seines sachlichen Charakters wohlthuender berührt als die mitunter schiefen panegyrischen Anzeigen, durch welche einige deutsche Publicisten und besonders englische Recensenten documentirten, dass sie das Buch entweder nicht gelesen oder nicht verstanden.

Im Ganzen freut es mich, dass doch viele Hauptpunkte, auf welche ich Nachdruck gelegt, wie mir scheint, zur Anerkennung gelangt und andere wiederum so sehr ein Gegenstand allgemeiner Discussion geworden sind, dass ich auch aus der Art des Widerspruchs zu erkennen vermochte, wie nothwendig die eingehende Behandlung des mir vorliegenden Problems war. Schon dass die von mir aufgeworfene Frage in den Gemüthern vieler enragirter Personalethiker rumorte, durfte mir ein Beweis dafür sein, dass ich meinen Zweck nicht ganz verfehlt.

Zu besonderem Danke, den ich hiermit öffentlich ausgesprochen haben möchte, fühle ich mich denjenigen nicht theologischen Kritikern gegenüber verpflichtet, welche meine Auseinandersetzungen in sachlicher Objectivität geprüft und trotz mehrfacher Opposition in ihrem Kerne erfasst und verständnissvoll verwerthet haben.

So hat Dr. A. Oncken [1]) in geistreicher Durchführung den Zusammenhang von „Socialethik“ und „Socialwissenschaft“ im Anschluss an mein Buch darzustellen und namentlich Mill gegenüber den berechtigten Gedanken tiefer zu begründen gesucht, dass alle Wissenschaft in ihrer Beziehung auf die socialen Gemeinschaftsgebilde mit dem „Sein“ auch das „Sollen“ ins Auge zu fassen habe, wenn sie anders ihren Charakter als „positive“ Wissenschaft nicht einbüssen oder vom praktischen Leben sich nicht emancipiren wolle, ein Gedanke, der namentlich auch gegenüber der Herbart'schen Philosophie und ihrem bekannten Losungsworte von der nothwendigen „Trennung der Ethik und Metaphysik“, des Sollens vom Sein zu beherzigen ist [2]).

---

[1]) A. a. O. Augsb. Allg. Zeitung 1871, Beilage Nr. 153. 157. 158. Ich verweise auch auf desselben Verfassers anregende Schrift: »Untersuchungen über den Begriff der Statistik.« Leipzig. Engelmann 1870.

[2]) Ich verweise auf die treffliche Arbeit von J. Kaftan: Sollen und Sein in ihrem Verhältniss zu einander. Leipzig 1872. Es ist das eine »Studie zur Kritik Herbarts«, auf welche ich später im methodologischen Theil (Buch I, Abschnitt 2. Cap. 2) zurückkommen werde.

Ferner hat mein geehrter College Knapp in seinem glänzend geschriebenen Vortrage: „Die neueren Ansichten über Moralstatistik“ [1]) das Verhältniss der deutschen und französischen Forscher auf diesem Gebiete einer geistvollen Beleuchtung unterzogen. Hier wird mein Versuch, den Socialphysikern wie den Atomisten der Manchesterschule auf Grund des moralstatistischen Materials entgegenzutreten, geschichtlich und kritisch ins rechte Licht gestellt. Namentlich illustrirt Knapp in treffender Weise die beiden Grundpfeiler meiner Argumentation: die Freiheitsidee und die Solidarität. Meine Auffassung der Moralstatistik, meint er, würde man zu eng definiren, wenn man sie bloss als Auflehnung gegen die materialistisch-mechanische Betrachtungsweise Quetelet's bezeichnete. Freilich sei mir der Gedanke, dass alle menschlichen Handlungen in naturgesetzlicher Weise vorherbestimmt seien, ein Greuel. Er stimmt mir zu, wenn ich es weit von mir weise, die Persönlichkeit ganz zum Product ihrer Umgebung zu machen. Er meint, dass ich ein Recht habe von dieser nach physikalischen Analogien zugerichteten Auffassung zu sagen, sie stelle sich die menschliche Gesellschaft mit allen ihren Einrichtungen im günstigsten Fall wie ein unbewusstes Gewächs, wie eine Pflanze vor, an der die Individuen wie einzelne Blätter auftreten, grünen und dann wieder abfallen, um den Boden der Geschichte zu düngen. Gerade den Socialphysikern bleibe es unverständlich, dass die bedeutsamsten Institute der Gesellschaft, wie Staat und Kirche, nicht Maschinen sind um Lasten zu bewegen, sondern Einrichtungen von gebietender Art, welche zwecklos und sinnlos werden, wenn der Mensch nicht als ein Wollenkönnender, als ein in irgend welchem Grad freies Wesen erscheine. Aber Knapp hebt auch richtig hervor, dass mir ebensoviel daran gelegen sei, mich gegen diejenigen zu wenden, welche den Menschen zwar als persönlich frei auffassen, aber das Individuum lostrennen aus allem Zusammenhang mit der Gemeinschaft. Für den Atomisten sei die „Gesellschaft“ ein Haufe von Individuen, die höchstens zufällig oder gelegentlich auf einander wirken; er glaube an den contrat social, er kenne nur die Triebfeder des Egoismus. Dem Verbrecher gegenüber habe der Atomist die Empfindungen des dankbaren Pharisäers, dem Proletarier gegenüber die des Bessergekleideten und er rufe ihm zu: weshalb bist du nicht früher verhungert,

[1]) Vgl. G. F. Knapp: Die neueren Ansichten über Moralstatistik. Vortrag, gehalten in der Aula der Universität Leipzig am 29. April 1871. Jena, Verl. von Fr. Mauke. 1871.

dann wäre für den kleineren Rest deiner Genossen ein höherer Arbeitslohn möglich. „Alle Schriftsteller dieser Art," — so schliesst Knapp den betreffenden Abschnitt seiner Kritik, — „haben von jeher die Statistik gehasst, und Oettingen erkennt am besten den Grund des kühlen Verhaltens: denn die Moralstatistik, indem sie auf den gleichmässig fortfressenden Schaden der Massenarmuth und auf die ununterbrochene Kette der Criminalität hindeutet, macht es auch dem Blindesten klar, dass hier keine zufälligen Einzelfälle, sondern Schäden und Uebelstände am Körper der Gesammtheit vorliegen, von welcher Gesammtheit kein einzelnes gesundes Glied sich als isolirt betrachten darf."

Es berührt Einen unendlich wohlthuend, die eigene Ansicht so treffend wiedergegeben zu sehen, dass man es selbst nicht besser sagen könnte. Im tiefsten Innern musste es meine Zustimmung wecken, wenn Knapp meinen Grundgedanken in die Worte zusammengefasst: „der Mensch sei nach meiner Auffassung ein freies verantwortliches Wesen, das aber nicht als unabhängige Monade im Weltraum schwebt, sondern das durch tausenderlei factische und rechtliche Beziehungen in den Korallenstock der menschlichen Gemeinschaft eingefügt ist." Ich möchte diesen Satz eines Unparteiischen namentlich meinem ins Blaue räsonnirenden Recensenten in den (unterdessen eines sanften Todes verblichenen) Glaser'schen „Jahrbüchern für Gesellschafts- und Staatswissenschaft" vor die Seele stellen, wenn derselbe mir einen höchst bedenklichen Naturdeterminismus meint in die Schuhe schieben zu können. Doch davon später! —

Aber auch meinen verehrten Wiener Collegen Dr. Wahlberg [8]) möchte ich jenes Knapp'sche Urtheil über meinen Standpunkt ins Gedächtniss rufen, wenn er in seiner zwar scharfen, aber durchaus sachlich gehaltenen Besprechung meines Buches meint, ich hätte den wissenschaftlichen Beweis für die „Collectivschuld" namentlich im Hinblick auf die Criminalität nicht geliefert. Der berühmte Verfasser der interessanten Schrift über „das Princip der Individualisirung in der Strafrechtspflege" wird es mir nicht verübeln, wenn ich in den folgenden Zeilen mich namentlich auch gegen ihn richte, sofern es gilt den tiefgreifenden Unterschied des strafrechtlichen und moralischen Schuldbegriffs darzuthun. Juridisch mag die Gesellschaft den ertappten Verbrecher allein „belasten" und der sühnenden Strafe

[1]) Vgl. Tübinger Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft 1870, 2. 3. S. 567 ff.

unterziehen; moralisch dürfen die von Wahlberg sogenannten „guten Gesellschaftselemente" (?) sich von der Mitverantwortlichkeit nicht entbinden, wenn sie nicht der von Knapp mit Recht hervorgehobenen pharisäischen Blindheit verfallen wollen.

Auch meinem geehrten Recensenten in den preussischen Jahrbüchern [1]) möchte ich, neben aufrichtiger Anerkennung seiner eingehenden Beurtheilung, jenes unparteiische Urtheil eines soliden Fachmannes vorhalten, als Zeugniss dafür, dass ich den Freiheitsbegriff keineswegs untergrabe, sondern nur im Licht der empirischen Thatsachen einer Revision und Limitation zu unterziehen suche. Dass die Thatsachen, wie sie in der Moralstatistik untersucht werden, „nichts über die menschliche Freiheit lehren" kann ich nicht zugestehen. „Wenigstens nichts, was wir nicht schon von sonst her wüssten", fügt derselbe Recensent restringirend hinzu. Damit hebt er aber den obigen Satz zur Hälfte wieder auf. Denn dass wir „Nichts" über die Freiheit „von sonst her" wüssten, wagt er selbst nicht zu behaupten. Und ich habe nichts dagegen, wenn durch die inductive Methode und ihre controlirende Macht nur das bestätigt oder geklärt werden sollte, was aus deductivem Verfahren oder aus der Beobachtung der „inneren Erfahrung", wie Kant sie nannte, sich auch anderweitig darthun lässt. Sagt doch mein Recensent selbst zum Schluss seiner pikanten Entwickelung, er müsse immerhin mir darin Recht geben, dass „jene Zahlen das Ihrige dazu beitragen, die Stärke und Vielseitigkeit der Bande erkennen zu lassen, durch welche der Einzelne mit der ihn umgebenden Gemeinschaft verknüpft ist; sie veranschaulichen uns, wie gewaltig die moralische Atmosphäre, in welcher er athmet, auf sein Betragen wirkt." Auch folgender Satz spricht für meine Auffassung der Sache: „Die Continuität des Volkslebens und Volkscharakters, von welcher die Moralstatistik Zeugniss giebt, dürfte ohne den Hinblick auf das geistige und physische Vererbungssystem, welches in der Geschlechterfolge besteht, kaum zu erklären sein." Im Uebrigen stimme ich dem Verfasser jener Abhandlung vollkommen zu, wenn er nicht bloss gegen motivlose Freiheit protestirt, sondern dem bewussten Menschen auch unter verschiedenen Motiven, die sich ihm darbieten, ein gewisses Vermögen der Wahl zugesteht. Nur darf solch ein Wahlvermögen nie als „nach blossem Willensentschluss" erfolgend gedacht, sondern muss stets, wie mein geehrter Gegner treffend

[1]) Vgl. Preussische Jahrbücher 1871, II. S. 223—248.

sagt, „mit der vorauf gehenden moralischen Beschaffenheit und Entwicklung des Charakters im Zusammenhang stehend" aufgefasst werden. Unter dieser Cautel unterschreibe ich mit voller Ueberzeugung den Satz, dass die in der Moralstatistik beobachtete „Wirksamkeit der Gelegenheitsursachen nimmermehr die Freiheit aufhebe." Auch ich verabscheue den Cultus jener „Gesetzlichkeitsheucheleien" des Zufalls, und gestehe gerne zu, dass das „angebliche Naturgesetz in den statistischen Handlungen nur ein geheimnissvoller Moloch sei, für den sich höchstens Leute wie Buckle begeistern können." Es begeistern sich aber factisch sehr viele, ausser der an sich schon grossen Menge der blinden Verehrer Buckle's, für diesen Cultus der naturgesetzlichen Nothwendigkeit. Daher kann es auch nicht für überflüssig erachtet werden, die Grundlosigkeit solchen Aberglaubens durch methodisches Eingehen auf das angebliche Beweismaterial der Gegner darzuthun. Ob mir das gelungen, darüber steht mir ein Urtheil nicht zu. Die eigentlich principiellen Bedenken gegen mein Beweisverfahren werde ich weiter unten zu gruppiren und zu widerlegen suchen. Nur noch ein Blick auf die Stellung der Statistiker von Fach zu meiner Arbeit sei mir zuvor gestattet.

Ausser Knapp hat meines Wissens Niemand unter den Heroen der numerischen Methode mein Buch eingehend besprochen. Denn dass Haushofer in seinem jüngst erschienenen „Handbuch der Statistik" meine Arbeit kritiklos [1]) ausgebeutet, um nicht zu sagen geplündert hat, ohne ein einziges bedeutsames Datum aus den Quellen hinzuzufügen, kann doch nicht wohl als ein Zeugniss eingehender Beurtheilung angesehen werden. Und an der Beurtheilung Seitens der Fachmänner musste mir viel liegen. Ich hätte gerne von den Sachverständigen etwas gelernt, wenn auch manche „Wahrheit die uns drückt" mit untergelaufen

---

[1]) Vergl. M. Haushofer, Lehr- u. Handbuch der Statistik in ihrer neuesten wissenschaftlichen Entwicklung. Wien 1872. Das oben gebrauchte Wort kann vielleicht hart und als ein Zeugniss der Undankbarkeit erscheinen, da Haushofer, die „Gediegenheit" meiner Arbeit (S. 33) mit Wort und That anerkennt. Allein auch das Gediegene muss mit Kritik gehandhabt werden. Es dürfen z. B. nicht Rechen- oder sonstige Fehler, die sich bei solch einer grossen Arbeit einschleichen, immer wieder, ohne selbst nachzusehen, abgedruckt werden. Siehe z. B. bei Haushofer S. 496, wo meine unrichtige, in den preuss. Jahrbüchern längst corrigirte Angabe über den Prozentsatz der in den Preussischen Schwurgerichten vom Jahre 1862 u. 1865 „Schuldig" Gesprochenen ohne Correctur aufgenommen ist.

wäre. Sollte mein Recensent in den preussischen Jahrbüchern vielleicht Recht haben, wenn er bemerkt, „es scheine fast, als wüssten die Leute von der Zunft noch nicht recht, was sie aus dem Eindringling machen sollen“?

Diese Zurückhaltung der Fachstatistiker brauche ich mir Gott sei Dank nicht aus einer Geringschätzung meiner Leistung zu erklären. Denn die bedeutendsten Vertreter dieser Disciplin, ein Engel, Wappäus, Quetelet, Wagner, Laspeyres, v. Baumhauer u. A. haben mir theils öffentlich, theils privatim das Zeugniss gegeben, dass mein statistischer Versuch nicht den Charakter eines dilettantenhaften Machwerks an sich trage, sondern ein Document solider methodischer Arbeit sei. Namentlich ist es mir von grossem Werthe gewesen, dass auf dem internationalen statistischen Congress im Haag (September 1870) der Referent über „Methodologie der Statistik“ der von mir entwickelten Methode, die Qualität der Zahlen in Betreff der Abweichungen vom Mittel bei der Massenbeobachtung menschlicher Handlungen zu berechnen, „vor allen übrigen den Vorzug“ gegeben hat [1]).

Es ist, weiss Gott, nicht eitle Selbstbespiegelung, wenn ich hier dieses Urtheils von Baumhauer's Erwähnung thue. Es geschieht lediglich deshalb, weil nicht bloss mir selbst, sondern auch manchem Andern der Versuch eines Theologen, sich auf das verwickelte Feld statistischer Untersuchung zu begeben, als unbefugte Einmischung in ein ihm fremdes Gebiet erschien, als eine Einmischung, welche ohne Pfuscherei nicht realisirbar sei. Musste mir da nicht ein Alp von der Seele genommen sein, wenn ich in der Engel'schen Zeitschrift [2]) die trostreichen, leider nicht näher begründeten Worte zu lesen bekam, in welchen meinem Versuch unter den „bedeutendsten in deutschem Geiste gearbeiteten theoretisch-statistischen Werken“ ein Ehrenplatz eingeräumt ward.

Die Freude, welche ich bei dieser Anerkennung gewiegter Fachmänner empfand, hatte ihren Hauptgrund darin, dass für

---

[1]) Vgl. den Bericht in Hildebrand's Jahrbb. für Nationalöconomie und Statistik. 1870, IV. S. 272.

[2]) Vgl. Zeitschrift des Berlin. statist. Bur. Jahrg. 1869, S. 120. So hat es mich auch mehr beschämt als belehrt, wenn der Recensent des oben genannten Haushofers'chen Lehrbuches in Zarncke's „Lit. Centralblatt“ 1872, Nr. 32 S. 860 meiner Moralstatistik nachrühmt, „von allen grösseren statistischen Werken zur Zeit das beste und brauchbarste“ zu sein, obwohl ich „keine systematische Darstellung allen wissenschaftlichen Details, das bei Statistik in Betracht kommt,“ gegeben habe.

jeden Leser meines Buches dadurch das Vertrauen befestigt werden musste, dass ich wirklich die Thatsachen habe reden lassen, dass ich sie richtig festzustellen und sachgemäss zu gruppiren verstanden, kurz dass ich nicht etwa durch theologische Voreingenommenheit die Ziffermassen in usum delphini verwendet oder sie im Dienste der „Tendenz" zur wächsernen Nase gemacht habe.

Gleichwohl ist mir von Medicinern und Naturforschern, von Juristen und Publicisten jene angeblich „theologisirende Tendenz" zum Vorwurf gemacht worden. Zwar fanden die Einen es „ziemlich überraschend", dass ein Theologe „den Drang nach Thatsächlichkeit und Exactheit", den „realistischen Tik", (mit Göthe zu reden), wie er die Gegenwart kennzeichne, als vollkommen berechtigt anerkenne. [1]) Andere wiederum bezeichneten mein Buch als eine Tendenzarbeit „im eminenten Sinne des Wortes," um damit eher ein Lob als einen Tadel auszudrücken, da „Tendenzlosigkeit mit Planlosigkeit in der Regel Hand in Hand gehe" [2]). Andere endlich meinten, ich hätte „so freimüthig" meine Stellung innerhalb der christlichen und kirchlichen Weltanschauung bekannt, dass die Aufrichtigkeit, wofür allein der

---

[1]) Vergl. Preuss. Jahrbb. a. a. O. S. 223 ff. Es freute mich, dass der sonst scharf redende Verf. dieses Artikels bereitwillig zugesteht, dass ich meinen eigenen Standpunkt „nur in einem Masse geltend mache, welcher die unbefangene Würdigung der vorgeführten Ansichten Anderer keineswegs beeinträchtigt."

[2]) Vgl. Dr. A. Oncken (a. a. O. S. 2739), welcher zugesteht, dass mein Werk „durchweg auf der freien Höhe vorurtheilsloser Wissenschaft sich halte und förmlich ängstlich bestrebt sei, jedem realen Factor in unparteiischer Weise sein Recht zuzutheilen." Oncken sagt sehr wahr, dass eine fruchtbare Wissenschaft sich nur aufbauen könne, wenn die verschiedenen Fächer zusammenwirken und nicht die Naturwissenschaft sich allein das Recht zuspreche, über die grossen Fragen des Daseins zu discutiren: „Allen Facultäten des menschlichen Geistes ist der Beruf zugefallen in ihrer Weise mitzuwirken an der Lösung der schweren Aufgabe, welche dem Menschen als Welträthsel gegenübersteht. Nur in enger Gliederung aller wirkenden Factoren kann hierin ein heilvoller Fortschritt sich vollziehen. Freilich liegt dabei die Voraussetzung zu Grunde dass die grosse Frage noch offen steht. Disciplinen, welche sich anmassen, das Ergebniss bereits endgültig für alle Zeiten festgestellt zu haben, werden es sich selbst zuzuschreiben haben, wenn der denkende Geist über sie zur Tagesordnung hinweggeht und ihnen wenig mehr Bedeutung beilegt, als Beiträge zu bilden zur Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes."

Schriftsteller in Anspruch genommen werden dürfe, mir einen Vorzug gegenüber allen meinen Vorgängern sichere [1]).

Allein nicht wenige, unter ihnen besonders Dr. Wahlberg, glaubten in Betreff meiner Arbeit die Wahrheit des bekannten Wortes bestätigt zu finden: „Man merkt die Absicht und man ist verstimmt!“ [2]) Derselbe hat daher nicht umhin gekonnt, mir „theologisirende Extravaganzen“ zum Vorwurf zu machen und meine auf inductiven Nachweis sich stützende Appellation an eine sittliche Weltordnung als „eine theologische Beweisparade“ zu bezeichnen, welche „kleinen und grossen Kindern im wissenschaftlichen Denken Vergnügen und Herzstärkung verschafft, aber eben nur eine Parade, keine gewonnene Schlacht, keinen Sieg der Wissenschaft bedeuten“ soll. Meinen dahin zielenden Nachweis selbst zu prüfen, hat Wahlberg unterlassen, was insofern erklärlich ist, als er selbst gesteht, „kein feines Verständniss für das theologische Gesichtsfeld“ zu besitzen. Ja er geht so weit, die menschliche „Sündenbrüderschaft seit dem bekannten Apfelbisse“ als dasjenige Gebiet zu verdächtigen, auf welchem sich „Jesuiten und protestantische Mucker freundnachbarlich begegnen.“ Was Wunder, wenn er in Folge dessen meine moralstatistische Darlegung als durch die „Tendenz einer supranaturalistischen Weltanschauung getrübt“ ansehen zu müssen glaubt?

In besonders origineller, aber eben desshalb nicht verletzender, sondern ergötzender Weise ist mir der „Schnickschnack“ und „Wahnwitz“ meiner „dogmatischen Vorurtheile“ von Dr. E. Reich [3]) zum Vorwurf gemacht worden. Es kann mich das um so weniger überraschen, als derselbe „systematische Theologie und systematischen Blödsinn für gleichbedeutend“ zu halten erklärt. Behauptet doch derselbe Verfasser in seinem „System

---

[1]) Vgl. Knapp a. a. O. S. 14. Die Stellen übrigens, wo meinerseits nach Knapp's Urtheil „biblischen Vorstellungen mehr als billig Raum gegeben wird,“ hat derselbe näher zu bezeichnen für unnöthig gefunden. Wozu die Apostrophe, wenn sie nicht begründet wird? —

[2]) Vgl. Tübinger Zeitschr. für Staatswiss. a. a. O. S. 568. Wohlthuend hat es mich, gegenüber solchen Vorwürfen meiner deutschen Kritiker, berührt, dass einer der neuesten Bearbeiter der Theorie der Statistik unter den Italienern (F. Lampertico, sulla statistica teoretica etc. Ven. 1870. p. 16 f.) für mich und den alten Süssmilch, gegen Wagner's Vorwurf theologisirender Tendenz bei dem letzteren, in die Schranken getreten ist.

[3]) Vgl. Wiener medicin. Wochenschrift 1869, Nr. 62 und 102.

der moralischen und socialen Hygieine" [1]), dass „die Dogmatik noch keinen Menschen zu veredeln im Stande war" und dass alle „Glaubenslehren mehr die Unsittlichkeit als die Sittlichkeit zu fördern im Stande sind." Wir sehen, er erhält sich in höchst aufgeklärter Weise frei und fern von dem seinerseits so grausig dargestellten „Riesengebirge verrotteter Vorurtheile". Auffallen muss es nur, dass er das Buch eines Verfassers, der „theologischen Märchen und Tollheiten" nachjagt, und von jenem „systematischen Blödsinn" befangen ist, allen Naturforschern, Medicinern und Hygieinikern als „ein, in hohem Grade anregendes und lehrreiches" und „von grosser Schärfe des Urtheils" Zeugniss ablegendes, auf's Wärmste anempfiehlt und demselben „die weiteste Verbreitung" wünscht. Ihm habe ich vielleicht vorzugsweise den Dank dafür abzustatten, dass die zweite Auflage der Moralstatistik (leider ohne Eliminirung der blödsinnigen Partieen!) bereits unter der Presse ist.

Unter den Naturforschern von Fach hat auch ein darwinistisch gesinnter Nestor der Wissenschaft sich nicht enthalten können, in anonymer Weise meine theologische Bornirtheit mir zum Vorwurf zu machen, obwohl er im Anfang seiner Darlegung als einen zur Naturwissenschaft bekehrten Saulus mich freundlich begrüsst [2]). Ich habe in einer ausführlichen Abhandlung, welche über „das Verhältniss von Natur- und Geisteswissenschaft" ein Wort zur Verständigung bringen sollte [3]), ihm geantwortet. Die Hauptgedanken desselben sind dem grundlegenden Theile dieses Bandes einverleibt worden.

Bei allen diesen Kritikern findet sich neben der Cautel gegen meine theologische Voreingenommenheit doch eine mehr oder weniger unumwundene Zustimmung zu dem wissenschaftlichen Werth meiner Arbeit, wie denn Alle die Fülle des Beobachtungsmaterials freundlich anerkannt und aufgenommen haben [4]). Aber nicht wenige glaubten, wie das bereits bei der

---

[1]) Vgl. Dr. E. Reich, System der Hygieine. Bd. I. Moralische und sociale Hygieine. 1. Hälfte. Leipz. 1870. S. 249.

[2]) Vgl. Baltische Monatsschrift. 1870. S. 100 ff. u. S. 200 ff.

[3]) Vgl. Balt. Monatsschrift 1870. Augustheft u. weiter unten §. 1 ff.

[4]) Das ist sogar Seitens der verschiedenen, zum Theil mir feindlich entgegentretenden Besprechungen in der russischen Literatur geschehen. Ich verweise hier namentlich auf den Artikel im „Golos" 1870 Nr. 6, den ich in der Riga'schen Zeitung 1870 Nr. 17 beantwortet habe. Besonderen Dank schulde ich unter den russischen Recensenten Herrn Dr. G. Struve, welcher in den „Warschauer Universitätsnachrichten" (Nr. 3, S. 1—31) meine Moralstatistik in die slavische Leserwelt einzuführen suchte.

ersten ausführlichen Besprechung in den Glaser'schen Jahrbüchern zu Tage trat [1]), mein Werk als ein „in seinen Grundgedanken verfehltes Unternehmen" bezeichnen zu müssen. Und da, wie wir oben gesehen, ein ähnliches Urtheil von manchem meiner theologischen Fachgenossen ausgesprochen worden ist, muss mir viel daran liegen zu erfahren, weshalb und inwiefern ich — oleum et operam perdidi.

Es dürfte, so hoffe ich, auch die Leser dieses zweiten Theiles interessiren, nicht bloss die Gründe für das Verdict über meine Arbeit, die ich wohl ohne Selbstüberhebung meine Lebensarbeit nennen kann, zu hören, sondern auch meine Apologie zu vernehmen, durch welche ich meinen Standpunkt, — vielfach belehrt durch meine geehrten Gegner, — aufrecht zu halten versuchen möchte. Es ist daher meine Absicht, in diesem einleitenden Vorworte mich mit meinen Kritikern insoweit auseinander zu setzen, als es mir für die richtige Beurtheilung des nunmehr vorliegenden systematischen Haupttheiles von Wichtigkeit erscheint. Zwar haben sich die meisten Recensenten eben wegen des noch nicht erschienenen deductiven Theiles eine „gewisse Reserve" in der Geltendmachung ihrer abweichenden Meinung auferlegt. Aber die Tendenz ihrer Hiebe ist unverkennbar. Daher kann es mir nicht verdacht werden, wenn ich Schutz- und Trutzwaffen schon hier gebrauche, damit in dem weiteren Verlauf des Buches der „geneigte Leser", ungestört durch Anderer Einreden, dem Gange meiner deductiven Gedankenentwickelung folgen könne [2]). —

---

[1]) Vgl. J. C. Glaser, Jahrbb. für Gesellsch. u. Staatswiss. 1868, Bd. X. 3. S. 149—170: „Auch eine Theorie der Statistik". — Meine im 6. Heft desselben Jahrganges erschienene ausführliche Replik (S. 334 — 346) hat keine Widerlegung gefunden. Ich habe nur die Genugthuung gehabt, dass Wappäus mir meinem Gegner gegenüber seine unbedingte Zustimmung zu erkennen gab.

[2]) Der Haupttheil der nachfolgenden apologetischen Partie dieser Einleitung findet sich ebenso wie einige Abschnitte der obigen Darlegung, bereits abgedruckt in der Dorpater Zeitschr. für Theologie und Kirche 1870. Heft IV. S. 533 ff.

Wenn ich recht sehe, lassen sich die mir gemachten Vorwürfe in drei Gruppen zusammenfassen. Der erste ist gegen die statistische Methode der empirischen Untersuchung gerichtet, sofern dieselbe nur die Form der unserer Beobachtung zugänglichen äusseren Handlungen, nicht aber ihren mit den Motiven zusammenhängenden sittlichen Werth, noch auch die sittlich berechtigten Normen menschlicher Handlungsweise erkennen lasse. Der zweite betrifft die Verwandlung der Sittenlehre in eine Socialethik, während doch die ethische Sphäre als Gesinnungs- und Gewissenssphäre rein personeller Natur sei, der socialethische Standpunkt hingegen zur Untergrabung der persönlichen Freiheit und Zurechnung, sowie schliesslich zum Natur-Determinismus führe. Endlich wird drittens hervorgehoben, dass meine Begriffsbestimmung der Socialethik theils Unklarheit, theils Widersprüche in sich schliesse, weil selbst bei Anerkennung des Gesetzes der Solidarität und bei Betonung des Gemeinschaftsfactors im Gebiete des Sittlichen doch die Einzelpersönlichkeit und das individuelle Gewissen die primäre und entscheidende Voraussetzung für alle sittliche Beurtheilung und Gemeinschaftsbildung sei. Prüfen wir die einzelnen Argumente für diese dreifache Opposition, die wie eine dreiflügelige Schlachtordnung mit schwerem Geschütz meiner Position verhängnissvoll den Untergang zu drohen scheint. —

Dass meine statistische Methode inductiver Untersuchung in Betreff ihrer Verwendung für ethische Schlussfolgerung Missdeutungen ausgesetzt sein und auf harten Widerspruch stossen werde, habe ich von vorn herein nicht anders erwartet. Deshalb habe ich in so ausführlicher propädeutischer und apologetischer Darlegung [1]) und namentlich bei der eingehenden methodologischen Untersuchung [2]) die Cautelen gegen den Missbrauch der Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung für ethische Fragen, so wie die Berechtigung, Tragweite und Bedeutung dieser empirischen Untersuchungsweise festzustellen gesucht. Ich wies ausdrücklich jeden Gedanken ab, als könnte man normative, inhaltliche Sittengesetze auf diesem Wege gewinnen, oder als dürfte man gar meinen, „die christliche Idee des Guten oder des normalen Willens aus der äusseren Erfahrung und Beobachtung entnehmen zu können“.

[1]) Vgl. im ersten Bande dieses Werkes S. 1—80, besonders aber §. 15—18.
[2]) Vgl. Band I, S. 235 —312, besonders §. 67 ff.

Dass mit der äusseren die „innere Erfahrung" Hand in Hand gehen müsse, wird der nunmehr vorliegende deductive Theil, so hoffe ich, klar und unzweideutig darlegen. Den Inhalt christlicher Ethik gewinne ich fast ausschliesslich durch die Beobachtung jenes inneren Erlebens, welches sich auf Grund der in Christo geschehenen Offenbarung und als Frucht der von ihm ausgehenden sittlichen Wiedergeburt ergiebt. Der Thatbestand christlichen Lebens in seiner Entstehung, Entwickelung und Vollendung wird allein die Grundlage für die christliche Sittlichkeitsidee und ihre systematische Entfaltung bilden können. Das habe ich in der „Allgemeinen Grundlegung" dieses Theiles, namentlich in den Schlusscapiteln derselben ausführlich zu erweisen gesucht. Aber auch in dem ersten Buche meiner Moralstatistik ist die Nothwendigkeit eines solchen deductiven Theiles zur Begründung einer christlichen Socialethik bereits unzweideutig ausgesprochen und näher motivirt worden (§. 20). „Es darf der theologische Ethiker (so äussere ich mich auf S. 74) jene Daten nicht als die Quelle und das Fundament seiner sittlichen Weltanschauung betrachten, sondern lediglich als ein Mittel der Controle und des empirischen Nachweises des ihm anderweitig schon Feststehenden". Und S. 84 heisst es: „der zweite Theil wird an die empirisch gewonnenen Gesetze vom Standpunkte biblisch-christlicher Weltanschauung aus anzuknüpfen und nach den Grundsätzen theologischer Ethik ein System christlicher Sittenlehre zu geben haben, in welchem das deductive Verfahren selbstverständlich vorwalten wird".

Um so unbegreiflicher erscheint es, wenn mein erster öffentlicher Recensent in den Glaser'schen Jahrbüchern [3]) seine Darlegung mit den Worten beginnt: „die Gebote der christlichen Sittenlehre statistisch bewiesen, — das ist allerdings etwas, wovon sich die bisherige Theologie und Philosophie nichts hat träumen lassen!" In spottender Weise fügt er hinzu: „Es muthet uns der Verf. nicht ohne Weiteres zu, auf dem Kopfe zu gehen; er giebt eine ausführliche Anleitung zu dieser Kunst". Und nun wird weiter entwickelt, dass ich, um die Ethik als „inductive und exacte Wissenschaft zu behandeln", zwei bisher als selbstverständlich geltende Voraussetzungen der Sittenlehre bei Seite schieben wolle: 1) die freie Selbstbestimmung des Individuums; 2) den gebietenden Charakter des Ethischen.

---

[3]) Vgl. a. a. O. S. 149.

Mein Recensent glaubt diesen Schluss machen zu müssen, weil für mich „die Ethik nur als inductive Wissenschaft Geltung habe und auf Massenbeobachtung gegründet werden müsse.“ Allein ich sage grade das Gegentheil. Ich verlange die stete Ergänzung von Induction und Deduction, wie in jeder wissenschaftlichen Untersuchung, so insbesondere in den Geisteswissenschaften [4]). „Es giebt in der That“, sagt Oncken, „eine moralische Induction. Freilich darf man dabei nicht vergessen, dass die ächte wissenschaftliche Methode in der innigen Vereinigung beider Hebelkräfte, der Deduction mit der Induction, zu suchen ist.“ Dieses Verhältniss fortwährend im Auge gehalten zu haben sei, nach seiner Ansicht, eine auszeichnende Eigenschaft meines Werkes, welches sich in seiner vollen Bethätigung allerdings erst in dem noch zu erwartenden zweiten Theile werde auszuweisen haben [5]). Ich hoffe, die jetzt dem öffentlichen Urtheil vorliegende Arbeit wird meinem oben citirten Recensenten den Beweis liefern, dass ich die empirische Massenbeobachtung keineswegs zur ausschliesslichen Basis des ethischen Systems machen will. Sagt doch selbst ein Darwinist wie Häckel in seiner „natürlichen Schöpfungsgeschichte“, dass „ein rein empirisches, absolut aus Thatsachen zusammengesetztes Lehrgebäude ein wüster Steinhaufen sei, der nimmermehr den Namen eines Gebäudes verdienen werde“!

Dazu kommt, dass ich die Massenbeobachtung nur in der Hinsicht für bedeutsam und wichtig erachte, dass gewisse formale Gesetze der Willensbewegung in ihrer Gemeingültigkeit aus derselben entnommen werden können. Auch habe ich es schliesslich versucht, diese durch den Inductionsschluss gewonnenen Gesetze zu formuliren. Allerdings protestire ich dagegen, dass die Ethik eine Sammlung von Lebensregeln sei. Ich spreche derselben den lediglich gebietenden Charakter ab, da es sich bei ihr nicht bloss um Normen des Lebens, sondern vor Allem um den Einblick in den inneren Zusammenhang der Willensprocesse und um die Continuität und Motivität der sittlichen Lebensbewegung handele. Sonst gerathen wir in eine pelagianisch-rationalistische Gesetzesmoral. Aber nie habe ich geleugnet, dass aus dem Verständniss der Willensprocesse und im engsten Zusammenhang mit denselben sich eine Reihe von sittlichen Idealen und positiven, gebietenden Forderungen herausgestalten

---

[4]) Vgl. Band I dieses Werkes, S. 6 f. 61. 83. 171 ff. 285 ff. etc.

[5]) Vgl. Allg. Augsb. Zeitung. 1871. Nr. 158. S. 2823 f.

müsse, welche die Freiheitsbewegung des Willens zu normiren haben. Ich protestire feierlichst gegen jeglichen Antinomismus, wie gegen jede Form des Naturdeterminismus. Daher ist es auch nur mein Streben, die „freie Selbstbestimmung des Individuums" gegen die Willkürtheorie zu schützen, indem ich sie dem Gesetz der sittlichen Weltordnung des persönlichen Gottes einordne und zugleich die individuelle Willensbewegung in ihrem steten Zusammenhange mit der Gemeinschaftsbewegung zu erfassen suche.

Aber, so könnte man fragen und so haben die wohlmeinendsten Kritiker meines Werkes gefragt, wie soll dazu die Statistik von Nutzen sein, da sie erstens nur äussere Handlungen ohne Einblick in die Motive und zweitens fast lediglich böse Handlungen, also nicht Moralität, sondern Immoralität beobachten lehrt; — (es gäbe im Grunde keine Moral-, richtiger Moralitäts-, sondern nur Immoralitätsstatistik) — und da drittens sogar die beobachteten immoralischen Symptome (uneheliche Geburten, Ehescheidungen, Verbrechen, Selbstmorde) bei der grossen Verschiedenheit und Complication der Einfluss übenden Factoren nicht einmal einen sicheren Rückschluss auf das Maass der Immoralität der betreffenden Gesellschaftsgruppen gestatten (so Frank, Palmer, Wuttke, Wahlberg u. A.).

Was den ersten Einwurf anbelangt, so habe ich selbst wiederholt hervorgehoben und zugestanden, dass die „Statistik der Motive" noch sehr im Argen liege, und viel, wenn nicht Alles zu wünschen übrig lasse. Aber die methodische Gruppirung gleichartiger, in grosser Anzahl beobachteter Fälle lässt uns doch einen Rückschluss machen auf die Einfluss übenden Elemente und auf die eigenthümliche Zähigkeit (Tenacität) in der durchschlagenden Wirkung, sei es physischer, sei es rein geistiger und moralischer Ursachen. Die Beobachtung namentlich der Gleichmässigkeit periodischer sittlicher Phänomene, sowie die meist nachweisbare Motivirtheit ihrer Veränderungen weist hin auf eine Habitualität, auf eine Zuständlichkeit, auf eine Macht der Gewohnheit, kurz auf ein so consequentes Verursachungssystem auch auf dem Gebiete menschlicher Handlungen, dass wir eben daraus auf das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung zu schliessen genöthigt werden. Und zwar ergiebt sich auf diesem Wege nicht bloss die allgemeine innere Gesetzmässigkeit in der Wirkung und Auswirkung sittlicher Factoren, sondern es lassen sich auch mit einer an mathematische Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit gewisse formale sittliche

Grundgesetze entnehmen, welche für die nähere Begrenzung des Problems der Willensfreiheit von durchgreifender Bedeutung sind, namentlich in Betreff des Einzelwillens in seinem Verhältniss zum Collectivwillen, wie wir weiter unten sehen werden.

Da es sich hier also um lediglich formale Gesetze handelt, so ist es auch zunächst gleichgültig, ob wir abnorme oder normale Handlungen beobachten. Es ist ja unverkennbar, dass wir durch äussere Erfahrung, z. B. durch periodische Beobachtung der Handlungsweise und aller einzelnen Worte und Handlungen eines einzelnen Individuums nie zu einem absolut sicheren Schluss auf seine innere sittliche Qualität oder die letzten verborgenen Motive seines Handelns gelangen. Daher sollen und dürfen wir auch nicht „richten", d. h. kein sittliches Endurtheil fällen. Aber dennoch besteht die allgemeine Berechtigung und Nothwendigkeit, nicht bloss an den Früchten den Baum zu erkennen, sondern auch aus der Handlungsweise des Menschen, d. h. aus der beobachteten und sachlich gruppirten Summe seiner individuellen Willensdocumentationen ein Bild seines Wesens und ein Gesetz seines Handelns zu entnehmen. Sonst bestände überhaupt keine Möglichkeit ethischer Folgerung, weil es keine Willensconsequenz gäbe und die Freiheit etwas schlechthin „unberechenbares und unbeobachtbares" (Lotze) wäre. Wer das voraussetzt, dem muss freilich die statistische Beleuchtung menschlich socialer Bewegung ein Nonsens, weil ein Conglomerat zusammenhangsloser Notizen sein; wer aber an ein ethisches Causalitätsgesetz als an den vernünftigen Hintergrund aller Freiheitsbewegung glaubt, dem wird dieser vielleicht noch unbegründete Glaube zu einer festen empirischen Ueberzeugung durch die sinn- und lehrreichen Thatzeugnisse der Statistik.

Wie nun für die Beobachtung und Kenntnissnahme der Handlungsweise, des Charakters des Einzelindividuums oft die Pathologie seiner ethischen Lebensbewegung bedeutsamer ist als die Physiologie des normalen, gesunden Lebens, die als solche mehr verborgen ist und für unser Auge nicht so kenntlich zu Tage tritt, so ist es auch bei den moralischen Collectivpersonen der Fall. Die bösen Handlungen sind nicht bloss leichter zu beobachten, weil sie eben empfindliche und merkbare Störungen in dem Lebensprocess sittlicher Organismen zur Folge haben, sondern sie sind vielfach für unsere Beobachtung sittlicher Causation lehrreicher, weil für den charakteristischen natürlichen Typus sündiger Menschheit von symptomatischer Bedeutung. Ich verstehe es also kaum, wenn Palmer sich grössere Früchte

von der statistischen Zusammenstellung normaler, als von der gestörter Ehen verspricht, ja wenn er sogar die „numerische Fixirung gehorsamer Kinder und betender Seelen" als dasjenige bezeichnet, worauf er den „Hauptwerth" legen würde; oder wenn Wuttke eine Tugendstatistik innerhalb einer „vollgliederigen Gemeinde von wirklichen Heiligen" für erspriesslich, hingegen eine Sündenstatistik für nutzlos hält. Denn auch eine Tugendstatistik wäre, abgesehen von der Schwierigkeit ihrer Beschaffung, doch nicht dazu geeignet, die Normen für sittliches und christliches Leben aus ihr zu eruiren. Das vermag statistische und empirische Beobachtung an und für sich überhaupt nicht, wie auch Wuttke mit Recht hervorhebt: „aus der empirischen Wirklichkeit erhalten wir nie das Gold der sittlichen Idee, sondern nur unreine Schlacken". Der Thatbestand lehrt nur bei regelmässiger Beobachtung gewisse moralische Causationsverhältnisse erkennen, giebt aber nicht die Mittel an die Hand, durch welche eine Besserung des Schlimmen oder Förderung des Guten möglich ist, sagt überhaupt, — wie ich wiederholt betont habe, — nichts über den Unterschied von Gut und Böse aus. Daher ist es mir auch unbegreiflich, wie man mir den Gedanken hat imputiren können [1]), ich hielte „das Mixtum-Compositum" der in der Moralstatistik behandelten Gegenstände für tauglich, „das Object christlicher Ethik zu werden!"

Fragt man dann aber wiederholt, wozu der ganze schwerfällige statistische Apparat, wozu die mühevolle Arbeit der Massenbeobachtung, so möchte ich an das in der Einleitung zu meinem Werk über die zuchtübende Bedeutung der Zahl und der exacten Beobachtung Gesagte erinnern. Die quantitative Massenbeobachtung macht ja das Wesen der Statistik aus. Und leider — gestehen wir es nur, da es einmal so ist — am Scheidewege zwischen der Zahl und der Phrase wählen auch von den Gebildeten neunzig Procent die Phrase! Im Gegensatz zu aller Phraseologie, glaube ich wohl mit Recht auf den oben bereits dargelegten Erfolg meiner Arbeit hinweisen zu dürfen, sowie andererseits mich auf die Entwickelungen in meinem Buche berufen zu können. Namentlich im Gegensatz zu dem Pelagianismus und Atomismus in der sittlichen Weltanschauung der Rationalisten hat sich uns auf empirischem Wege eine Reihe von wichtigen formalen Gesetzen sittlicher Lebensbewegung herausgestellt, welche theils auf die innere Nothwendigkeit eines

[1]) Vgl. Zeitschrift für Protestant. u. Kirche 1870, II, S. 106.

motivirten Zusammenhangs auch in der ethischen Sphäre hinweisen, theils die gliedliche Zusammengehörigkeit und sittliche Abhängigkeit des Einzelsubjects von der Gemeinschaft auf das Lehrreichste illustriren.

Wenn Delitzsch im Widerspruch zu meiner Betonung des Gemeinschaftsfactors sagt [1]), es sei gerade die Aufgabe der christlichen Ethik, in dem Christenthume die geistige Macht aufzuzeigen, welche das Individuum befähigt, den Bann jener Naturverhältnisse, dessen Ausdruck die Ziffer sei, zu brechen und „wahrhaft frei darüber zu herrschen", so scheint mir ein doppeltes Missverständniss hier vorzuliegen. Erstens übersieht Delitzsch, dass die Ziffer uns in der Moralstatistik nicht bloss „Naturverhältnisse" zum Ausdruck gebracht hat, sondern gerade die menschlichen Handlungen, und zwar nicht bloss die natürlichen (wie Eheschliessung, Ernährungsverhältnisse, Progenitur etc.), sondern auch manche geistlich und kirchlich bedeutsame, wie Communion, Kirchenbesuch, Confirmation, Trauungen etc. Sodann aber begeht er im Widerspruch mit dem von ihm selbst vorher Behaupteten den Fehler, das „wahrhaft frei werden" als schroffen Gegensatz zur Regelmässigkeit und der in ihr latitirenden Gesetzmässigkeit zu fassen. Gerade wegen der von Delitzsch selbst zugestandenen „Ineinanderordnung von Nothwendigkeit und Freiheit" kann es nicht Aufgabe christlicher Ethik sein, die „geistige Macht" neuen Lebens als eine Summe von Kräften und Motiven darzustellen, welche den Menschen der natürlichen Verkettung seiner sittlichen Daseinsweise entnimmt. Ich denke mir das vollendete Reich Gottes als ein derartig innerlich geordnetes und motivirtes, dass an demselben die „göttliche Arithmetik" am vollkommensten sich einst wird studiren lassen, weil eben Gott ein Gott des Maasses ist und auch der Christ als Gotteskind nur in maassvoller Weise sich seiner „Freiheit" bewusst werden kann und soll. Ich brauche meinen theuren Lehrer und Freund ja bloss an die Zahlensymbolik der alt- und neutestamentlichen Prophetie zu erinnern, bei welcher wir trotz aller Gesetz- und Regelmässigkeit ebensowenig von einem „Banne" empfinden, als bei einem schön harmonisirten Choral oder einer nach strengen Gesetzen mathematischer Architectonik gebauten gothischen Kirche.

Indem ich aber aus ziffermässiger Beobachtung keineswegs

---

[1]) Vgl. Delitzsch, System der Apologetik 1869 S. 476 ff.

irgend welche materialen Gesetze als Normen sittlicher Beurtheilung zu entnehmen versuche, ist auch der von Frank, Wahlberg u. A. hervorgehobene Einwand beseitigt, dass wegen der Complication der Einfluss übenden Momente nimmermehr aus der methodischen Zusammenstellung z. B. der unehelichen Geburten, Verbrechen, Selbstmorde etc. ein sicherer Rückschluss auf die sittliche Qualität oder das Maass der Verschuldung, sei es der Gesellschaft, sei es der Einzelindividuen, gemacht werden könne. Solche Schlussfolgerung weise ich ja ausdrücklich und überall auf's Entschiedenste ab. Zwar mag es für den politischen und kirchlichen Empiriker von grösster Wichtigkeit sein, innerhalb gleichbleibender und commensurabler Gesellschaftsverhältnisse aus der Zunahme gewisser gemeinschädlicher Symptome sich seine Maximen für etwaige Aufbesserung und Remedur der Gesellschaftsmomente zu entnehmen. Der wissenschaftliche Ethiker muss aber dagegen protestiren, dass man beispielsweise das baierische Volk für sittlich depravirter hinstelle als das französische, weil dort gegen 20%, hier nur etwa 7% der geborenen Kinder uneheliche sind. Ihm ist es nur von Wichtigkeit zu constatiren, dass sich in dem sich gleichbleibenden Procentverhältniss die Habitualität des sündlichen Willens in dem socialen Collectivkörper documentire, und nachzuweisen, welcherlei geistige und physische, universelle und individuelle Einflüsse die leisen Schwankungen motiviren, d. h. ihm kommt es vor Allem darauf an, aus der Beobachtung das grosse Gesetz der Motivität und Solidarität menschlicher Handlungsweise zu erhärten.

Ich berufe mich in dieser Hinsicht auf das Urtheil eines unparteiischen Kritikers (Frank), welcher trotz der von ihm geäusserten Bedenken gegen die Socialethik, doch anerkennt (S. 100), dass „die Herbeiziehung des grossen und interessanten „socialethischen Materials das zu erwartende System der Ethik „nach verschiedenen Seiten hin, insbesondere hinsichtlich der „Stellung des christlichen Individuums zur Gemeinschaft, hinsichtlich des Maasses der Freiheit, welche dem einzelnen Gliede „des Socialkörpers eignet, hinsichtlich der Solidarität des sittlichen Bewusstseins, sowie hinsichtlich des das Gemeinwesen „durchziehenden Gesetzes der Sünde und ihrer regelmässig wiederkehrenden Eruptionen, befruchte und bereichere. Es wird „das Verdienst einer solchen Ethik sein, dem individualistischen „Zuge, welcher nicht selten im christlichen Leben und in der

„theologischen Wissenschaft zu Tage tritt, ein Gegengewicht zu „geben durch Hervorkehrung der socialethischen Processe und „der von ihnen aus auf die Sittlichkeit der Einzelnen geübten „Influenzen.“

Damit scheint mir aber auch der nothwendige Schritt zur Darlegung einer socialethischen Weltanschauung gethan, ja es ergiebt sich mir daraus die Berechtigung und Nothwendigkeit, die gesammte Ethik als Socialethik zu behandeln. —

Gegenüber dem mannigfachen Widerspruch, der meiner Behandlung der Sittenlehre als Socialethik entgegengetreten ist und der in dem Einen Argumente gipfelt, dass alle ethische Verschlimmerung wie Erneuerung in der persönlichen Gesinnung wurzeln müsse, glaube ich vor allen Dingen auf eine bei allen Kritikern durchblickende, vielleicht von mir selbst verschuldete Missdeutung hinweisen zu müssen. Richtig verstanden und beurtheilt werden kann der neue Name, den ich für diese Disciplin vorschlage, doch nur aus dem Gegensatze, den ich im Auge habe und aus der Begründung, die ich ihm gebe. Der Gegensatz, wie ich von vornherein betone, ist theils die socialphysische Weltanschauung, welcher gegenüber ich den ethischen Charakter unsrer Disciplin zu retten suche, theils die atomistisch-individualistische Auffassung aller sittlichen Lebensbewegung, welcher gegenüber ich die Ethik unter dem Gesichtspunkte einer Socialwissenschaft behandeln zu müssen glaube. In ersterer Hinsicht haben mir fast ausnahmslos die Kritiker beigestimmt, indem sie meine Argumentation gegen den Naturdeterminismus bei der Beurtheilung gesellschaftlicher Lebensbethätigung auf Grund moralstatistischer Untersuchung als schlagend anerkannten. Weil geistige Factoren, weil namentlich die normativen Gesetze modificirend und durchschlagend auf die gesellschaftliche Bewegung influirten, liess sich der Schluss rechtfertigen, dass hier nicht blosser Naturzwang vorwalte, sondern eine moralische Weltordnung, die den Freiheitsbegriff involvire und zu einer ethischen Beurtheilung nöthige.

Warum aber Social-Ethik? — so lautet der Refrain fast bei allen Recensenten. Denn das Ethische ist doch die Domäne der individuellen Persönlichkeit! Zugestanden wird zwar im Allgemeinen die Bedingtheit des persönlich-individuellen Lebens durch die Gemeinschaftsfactoren, aber das beziehe sich lediglich auf die Naturseite menschlichen Lebens. Das Charakteristische des Personlebens sei, wie Luthardt in seinen neu erschienenen Vorträgen über die Moral des Christenthums wiederholt betont,

die Fähigkeit des „freien Entschlusses.“ Erst in der persönlichen Gesinnung und individuellen Initiative trete das specifisch Sittliche zu Tage.

Hier muss ich zunächst nun hervorheben, dass das eben die Frage ist, von welcher ich das „sub judice lis est“ behaupte. Freilich vollzieht sich alles ethische Leben nur in der Sphäre des Persönlichen und daher nenne ich auch zum specifischen Unterschiede von aller Physik unsere Wissenschaft Social-Ethik. Ich gestehe bereitwillig zu, dass man „dem Begriff der ethischen Lebensbewegung der Menschheit nicht gerecht wird und dem Banne der Socialphysik nicht völlig entronnen ist, wenn man nicht Ernst macht mit der Idee der geistig-sittlichen Persönlichkeit und der persönlichen Freiheitsbethätigung der Menschen“ [1]). Aber die Entstehung, wie die Entwickelung und Vollendung menschlicher Persönlichkeit, menschlichen Geistes, menschlichen Erkennens und Wollens realisirt sich nach meiner Anschauung und nach den von mir dargelegten empirischen Gründen ausschliesslich innerhalb der Gemeinschaft, als einer conditio sine qua non für alle Entwickelungsstadien sittlichen Lebens, so dass nicht bloss, wie Luthardt sagt [2]), das Naturleben, sondern auch das Personleben des Einzelindividuums eingesenkt erscheint in den Boden des Gemeinlebens, und seine physische nicht bloss, sondern auch seine geistig-sittliche Nahrung aus der ihn umgebenden ethischen Atmosphäre der Geschichtswelt entnimmt. Ich motivire das nicht bloss durch die gliedliche Stellung, die der Einzelne zu dem Gattungsorganismus einnimmt, sondern namentlich durch die angeborene Anlage, durch das Wachsen und Werden des Menschen als eines sittlichen Wesens, sofern er nicht autochthon oder autonom, sondern als Kind der Eltern, als Glied der Familie und des Volks, des Staates und der Kirche auch in Betreff seines persönlichen Seelenlebens sich in einer sittlichen Bestimmtheit bereits vorfindet, sobald er zum Bewusstsein gelangt. Von da ab wird er freilich ein neuer persönlicher Factor innerhalb der sittlichen Gemeinschaftsbewegung, ein Factor mit dem Vermögen relativer, geistig-sittlicher Initiative und entsprechender Verantwortung. Allein seine persönliche Freiheit erscheint so zu sagen eingehüllt in die sittlichen Voraussetzungen der geschlechtlich polarisirten Gattungs-Gemeinschaft und in diesem Sinne zwar nicht aufge-

---

[1]) Vgl. Simar in Reusch's theol. Literaturblatt Jahrg. 1870. S. 974.
[2]) Vgl. Ev.-Luth. K.-Zeitung a. a. O. S. 764.

hoben, aber derart beschränkt, dass ich ihn nur im Zusammenhange mit dem geschichtlichen Boden, auf dem er erwachsen, richtig beurtheilen und sittlich werthen kann. Was heisst das anders, als dass ich ihn nicht nach dem absoluten oder abstracten, sondern nach dem relativen und concreten Maasstabe derjenigen Normen zu messen ein Recht habe, welche in der ihn umgebenden geschichtlichen Gesellschaftsgruppe vorhanden, oder überhaupt, dem Gesetz zeitlicher Entwickelung gemäss, möglich und denkbar sind? In diesem Sinne wird allerdings in gewissem Sinne die Einzelperson „entlastet" (Wahlberg), aber nur theilweise und nicht ganz, und nur vor dem moralischen, nicht vor dem juridischen Forum der Beurtheilung; aber — wohl zu merken, — es geschieht, um die Gemeinschaft um so mehr zu belasten und zur sittlichen Selbstkritik zu veranlassen. Und in dem Maasse hinwiederum, als der Einzelne als ein entwickeltes oder gar als ein hervorragendes Glied der Gemeinschaft das Seinige zu dem sittlich entarteten Gemeinschaftszustande beiträgt, wird er um so mehr moralisch belastet, als nach dem Maasse seiner Entwickelung die Fähigkeit der Initiative und die Verantwortlichkeit seiner Handlungsweise steigt.

Damit erledigt sich auch die Reihe von Einwendungen, welche Palmer im Hinblick auf meine socialethische Beurtheilung corrumpirter Gesellschaftszustände macht. Es ist ganz richtig, wenn er sagt [1]: „So oft man sich fragt: was soll denn nun geschehen? wie soll's besser werden? so kann dies doch nur die Bedeutung haben, dass zu allererst ich mich selber frage, was kann und muss ich thun, nicht bloss in meiner eigenen Lebensführung, sondern auch mit den Mitteln, durch die ich als Beamter, als Prediger, als Schriftsteller oder als Hausvater, als Bruder etc. auf meine Nebenmenschen wirken kann etc." Allein — so könnte ich Palmer erwidern, — um bessernd zu wirken, um belebend auf die Umgebung zu influiren, muss man eben das Einzelgewissen aus dem Collectivgewissen heraus schärfen, und sich so ein Verständniss schaffen für die Wunden des Gemeinlebens, die man berufsmässig nicht bloss zu heilen, sondern vor allen Dingen schmerzlich mitzuempfinden hat, indem man sein Einzel-Ich zum Gemeingefühl erweitert.

Wie es also kein Widerspruch ist, zu sagen, dass es eine gottgesetzte, allgemein sittliche Weltordnung giebt, die in

[1]) Jahrbb. für D. Theologie XV., S. 400 f.

dem persönlichen Gotteswillen ihre schlechthin unbedingte Norm hat, und dass dennoch die menschliche Persönlichkeit sich innerhalb dieser Weltordnung frei, d. h. ihrem inneren Wesen entsprechend, geschichtlich und sittlich zu bethätigen vermag, dass es also eine innere Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Factor der Weltregierung und dem menschlich-persönlichen der Geschichtsbewegung giebt, so ist es auch kein Widerspruch, sondern entspricht nur der erfahrungsmässigen Wirklichkeit, wenn wir eine innere nothwendige Wechselbeziehung zwischen dem socialen Gemeinschafts- und dem individuellen Personenfactor innerhalb der geschichtlich-sittlichen Völkerbewegung annehmen. Ja, in dem Wesen des Menschen als Individuum, als einem aus der Gattung herausgeborenen Personleben, das individuell, d. h. nicht bloss untheilbar, sondern auch unabtrennbar von seinem Geschlecht auf dem Generationswege zum Dasein gelangt und bereits in Folge der vorgefundenen Sprache und Sitte in einer von ihm nicht erst hervorgerufenen geistig-sittlichen Atmosphäre lebt, athmet und wächst, liegt es nothwendig begründet, dass seine geistig-sittliche Bewegung allezeit und allüberall social mitbedingt und influirt ist, ja dass er nur innerhalb der ihm eignenden Gemeinschaft sich sittlich überhaupt bewegen und bethätigen kann, wenn er nicht à la Caspar Hauser verrohen und verthieren, d. h. aufhören soll ein sittlich zurechnungsfähiges Wesen zu sein.

Das möchte ich unter meinen Kritikern namentlich Herrn Dr. Wilh. Schmidt (Pfarrer in Henschleben) entgegenhalten, wenn er am Schluss seiner ausführlichen und tüchtigen Abhandlung über „Moralstatistik und menschliche Willensfreiheit“ [1]) meine Auffassung der Sittenlehre als Socialethik glaubt desavouiren zu müssen. Freilich, wem „Gesetzmässigkeit und Verantwortlichkeit“, „Gebundenheit und Freiheit“ überhaupt exclusive Gegensätze sind, mit dem werde ich mich schwerlich verständigen können. Bei solcher Auffassung erscheint natürlicher Weise auch die „sociale Bedingtheit“ individuell-sittlichen Lebens als eine Leugnung oder Antastung der Freiheit. Wie aber Dr. Schmidt als Gegenbeweis gegen meinen Satz von der steten Abhängigkeit des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft das „unmittelbare Verhältniss des Individuums zu Gott“ anführen kann, ist mir nicht klar. Denn dass auch das „Gewissen“ als ethischer Niederschlag dieses Verhältnisses nie in dem „selbstständigen

[1]) Vgl. Allgem. liter. Anzeiger für das evang. Deutschland. Besonders Bd. X, 1872, S. 260 ff.

Einzelwesen“ als solchem sich entwickelt, lehrt doch allüberall die Erfahrung, es sei denn dass man den Menschen als „gottentsprossenes Wesen“ seinem geschichtlichen und natürlichen Lebenszusammenhange zauberhaft entnimmt. Der Satz: „erst sind die Einzelnen und dann die Gemeinschaft“ [1]) ist eben der von mir auf Grund realistischer Beobachtung allseitig widerlegte. Auf den „Protoplasten“ kann man sich für denselben namentlich bei der ethisch-geschichtlichen Deductionsweise nicht berufen, abgesehen davon dass Gott den ersten Menschen sofort als „Mann und Weib,“ also in geschlechtlicher Polarität ins Dasein hat treten lassen, so dass die Wechselbeziehung, das gegenseitig Sicherkennen als die Bedingung ihrer sittlichen Entwickelung erscheint. Stellen wir uns aber auf den Boden der gegenwärtigen Erfahrung, so zeigt sich auch bei den „Stiftern“ von Gemeinschaften, dass sie immer bereits ihre Fähigkeit dazu aus dem vorausgesetzten Gemeinschaftsboden gesogen.

Aber, — so meint Dr. Schmidt — „die gliedliche Stellung des Menschen zur Gemeinschaft ist vorübergehender Natur. Familie, Volk, Staat und Kirche sind Formen in seinem Sosein irdisch vergänglichen Gemeinschaftslebens.“ Wenn also die Beziehung zu denselben für das Wesen des Menschen als sittlichen Subjectes nicht für „constitutiv“ angesehen werden dürfe, müsse auch mein Gedanke einer Socialethik fallen. Gewiss. Aber an der Haltbarkeit jenes „Wenn“ erlaube ich mir auch nach den von Schmidt angeführten Gründen zu zweifeln. Denn das von ihm so bezeichnete rein „a priori entstandene personale Verhältniss zu Gott,“ welches die Voraussetzung für alle menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen sein soll, ist eine pure Illusion. Niemand kommt zur Gotteskindschaft ohne ein Gottesreich auf Erden und die Gemeinschaftsgebilde haben daher auch im vollendeten Gottesreiche ihre ewig zielsetzliche Bestimmung, wie ich solches in diesem zweiten Bande, nament-

[1]) A. a. O. S. 262. „Wir haben,“ — fährt Schmidt an jener Stelle mit Beziehung auf meinen Versuch einer Socialethik fort, — „kein Verständniss für ein Unternehmen, so grossen Styles seine Anlage auch ist, welches die Lebensbewegung innerhalb der Menschheit so darzulegen, so auf Gesetze und Prinzipien zurückzuführen sucht, dass uns mittelst derselben die gottgewollte Bestimmung der Gesammtheit und in ihr erst der Einzelnen gewährleistet werde,“ Ich bedaure, mich ihm gegenüber in ähnlicher Lage zu befinden. Denn wie das „Gewissen ohne alle Einwirkung menschlicher Sitte und auch ohne gliedliche Beziehung zu irgend einer menschlichen Gemeinschaft“ als „Gottesthätigkeit im Menschen“ entstehen soll, ist mir absolut unverständlich.

lich im Zusammenhange mit der christlichen Güter- und Gemeinschaftslehre ausführlich dargelegt habe.

Für seine individualistische Freiheitstheorie führt Schmidt noch einen sonderbaren Beweis an. Ein „allem Gesellschaftsleben entrücktes Wesen, — ein Eremit, ein verschlagener Nordpolfahrer oder ein einsam verirrter Afrikareisender, — höre doch nicht auf, ein sittliches Subject zu sein!" [1]) Dieses schwächliche Argument beweist das Unzureichende seiner gesammten Anschauungsweise. Denn es liegt doch wahrlich auf der Hand, dass der Vereinsamte oder Verschlagene, ebenso wie der in seinem Kämmerlein Betende oder der momentan allein Seiende, alle jene Erfahrungen, die er in der sittlichen oder religiösen Culturgemeinschaft gemacht, in die Einöde und Einsamkeit mitnimmt, sonst wäre er allerdings kein „sittliches Subject". Sprache, Gewissen, religiöse Anschauung, christlicher Glaube etc. etc. — sie sind alle empirisch nicht vorhanden und als Besitz des Einzelindividuums nicht denkbar ohne „der Menschen und der menschlichen Sitte vorausgesetzte Einwirkung".

Daher kann auch, trotz ihrer individualistischen Tendenz, die atomistische Personalethik, wie Wahlberg [2]) richtig sagt, nimmermehr davon gänzlich absehen, dass „der Einzelne auf dem Isolirschemel des absoluten Fürsichseins und Selbsterziehens gar nicht beurtheilt werden kann." Aber er gesteht doch zu, dass ihr „die richtige Einsicht in den socialethischen Prozess des Werdens der auf ergänzende Gemeinschaft angewiesenen menschlichen Persönlichkeit" gefehlt habe.

Selbst die pantheistisch-speculative Weltanschauung vermag dieser Gefahr der Isolirung der geistigen Persönlichkeit, d. h. der abstracten Behandlung und Beurtheilung derselben nicht mit Erfolg entgegenzutreten. „Die Ethik" — sagt Oncken treffend, „hat sich bisher, getreu dem individualistischen Charakter der Philosophie, überhaupt nur als Personalethik gekannt. Die Voraussetzung, dass der einzelne Mensch Maass und Zweck aller Dinge sei, um welchen sich das ganze Universum so zu sagen drehe, ist keineswegs eine Erfindung moderner Geistesströmung; sie ist als Grundelement in der ganzen Philosophie seit den Zeiten der Sophisten Altgriechenlands enthalten gewesen. Und nicht einmal die Persönlichkeit in ihrem wirklichen Dasein war dabei zum Ausgangspunkte genommen. Das Subject, wie es mehr oder weniger in allen Lehrgebäuden zu Grunde gelegt ist, war nichts

[1]) A. a. O. S. 263.

[2]) Vgl. Wahlberg a. a. O. S. 569 ff.

als eine ideelle Abstraction, ein „Vernunftpunkt", wie Schleiermacher sich ausdrückte, eine selbstgewählte Fiction, der man eine ebenso abstracte Objectivität: die Idee des Allgemeinen gegenüberstellte und denen beiden nichts im thatsächlichen Leben entsprach. So hat die ganze Philosophie bis in die neueste Zeit auch in ihrer pantheistischen Form an einem unüberwindlichen Individualismus gekrankt, der sich entweder als selbstvergötternder Idealismus, oder als fatalistischer Naturalismus weiter ausgestaltete. Dem lebendigen Subject muss aber nicht, wie es bisher üblich war, eine allgemeine abstracte Idee, sondern wieder ein Lebendiges als Object gegenübergestellt werden. Nach dem fundamentalen Satze, dass das Einzelne nur durch seine Vielheit, der Theil nur durch sein Ganzes besteht und sich begreifen lässt, glauben wir, hätte man von Anfang an als Gegenpol des Subjectes nicht das ganze ungeformte Universum, sondern in richtigem Schlussverfahren eine Vereinigung gleichartiger Substanzen, eine Vielheit von Subjecten annehmen müssen. Das Objective zu dem „Ich" ist nicht alles mögliche; es ist in genauer Consequenz der empirischen Beobachtung das „Wir", d. h. die organisirte Gemeinschaft ... Das allgemeine Leben tritt nur in und mit der Gesellschaft zu Tage und das Grundelement derselben ist nicht ein abgetheiltes Etwas, es ist selbst wieder eine Gesellschaft, das „Paar", — welches sich im Fortlaufe der Zeit zur Familie entfaltet. Und auch diese steht unter näherem und fernerem Einfluss anderer gesellschaftlicher Organismen." [1])

Die Begründung dieser Auffassung ist nach Oncken mit eine Frucht der aus der Statistik gewonnenen „moralischen Induction." Darauf hat auch mein Versuch einer Socialethik in der That „alles Gewicht der Begründung gelegt" und eben desshalb, im Gegensatz also gegen den weit verbreiteten pelagianischen, rationalistischen, synergistischen und idealistisch-subjectivistischen Atomismus und Individualismus will ich die Ethik als Socialethik, d. h. mit steter Betonung des vielfach vernachlässigten collectiven Factors sittlicher Lebensbewegung behandelt wissen.

Diese etwas abstracte Darlegung wird vielleicht mehr Fleisch und Blut gewinnen, wenn ich sie im Zusammenhang mit der biblisch-christlichen Weltanschauung in Betreff der Lehre von der Sünde (dem alten Menschen) und der Wiedergeburt (dem neuen Menschen) durch einige skizzirende Striche illustrire.

Wuttke, Frank u. A. leugnen nicht, dass meine moral-

[1]) A. Oncken a. a. O. S. 2823.

statistische Untersuchung ein schlagender Beweis für die Wahrheit der Lehre von der Erbsünde sei und selbst Palmer giebt die „Vererbung von Gutem und Bösem" zu. Wie man das aber vermag bei einseitiger Betonung des persönlichen Factors in aller ethischen Lebensbewegung, ist mir unverständlich. Gerade die Genesis und das Wachsthum der Sünde lässt sich nur socialethisch zum vollen Verständniss bringen. Der alte Mensch wird als alter Adam vom Standpunkte der sogenannten Privatmoral nimmermehr verstanden. Denn es wurzelt die Sünde in der Geburtsanlage und entwickelt sich aus der bösen Lust, die bereits vor dem Bewusstwerden des Willens da ist und innerhalb der socialen Collectivgebilde unter dem corrumpirenden Einfluss der Unsitte zu den verschiedensten individuellen Charakterformen der Selbstsucht ausgestaltet wird. Wenn Palmer meine Behauptung: „die Anerkennung der Generationssünden sei die ethische Voraussetzung für die rechte Sympathie und Antipathie, für Milde und Schärfe des sittlichen Urtheils" als „vollkommen wahr" anerkennt, wie kann er dann leugnen, dass solches durch die Socialethik mit erhärtet wird? Wie kann er überhaupt jene Wahrheit zugestehen, wenn es nur ein Einzelgewissen, und kein Collectiv-, kein Volks-, kein Familiengewissen giebt?

Es scheint mir auch jene Wahrheit noch keineswegs ein Gemeingut christlicher Ethiker zu sein. Im Gegentheil. Nicht wenige sind der Meinung, — neuerdings hat sich sogar Frank in diesem Sinne ausgesprochen [1]) — dass man in der Ethik von der Sündenlehre ganz absehen müsse. Wir können im Gegensatz hiezu der neuesten „Theologischen Moral" [2]) nur zustimmen, wenn sie die „Krankheitsgeschichte" des Menschen mit eingehender Ausführlichkeit behandelt. Harless, v. Hofmann, auch Martensen u. A. scheinen mir in dieser Hinsicht bei der Beurtheilung christlichen Heilslebens sich auf einen viel zu idealistischen Standpunkt zu stellen [3]). Wenn Frank sagt: „eine selbstständige Lehre von der Sünde könne nicht Gegenstand der christlichen Ethik sein", so ist mir das zunächst an und für sich unverständlich, da der Process des Heilslebens

---

[1]) Vgl. Erl. Zeitschr. für Prot. u. Kirche a. a. O. S. 104 und in der Beurtheilung der Martensen'schen Ethik ebendas. 1872. S. 360.

[2]) Vgl. Vilmar, theol. Moral. Akadem. Vorlesungen herausgegeben von C. Israël. Thl. I, 1871. S. 119—369.

[3]) Vgl. den näheren Nachweis dafür in dem grundlegenden Theil dieses Bandes §. 9 ff.

nur auf der Folie des Krankheitsprocesses darzulegen ist und gerade die christliche Ethik die Sünde durch das Gesetz als Sünde wahrhaft erkennen lehren muss. Sodann aber scheint mir jene Behauptung auch mit dem in Widerspruch zu stehen, was Frank als die „eminent practische Bedeutung“ der moralstatistischen Untersuchung anerkennt [1]), dass wir nämlich „mit Hülfe der Statistik den Riesenleib der Menschheit in seinen pathologischen Beziehungen kennen lernen, diesen Leib des Todes, in dessen Adern das Gift der Sünde verzehrend haust.“

Soll aber das Böse in wahrhaft ethischem Sinne erfasst und zum Verständniss gebracht werden, so muss es auf Grund erfahrungsmässiger Beobachtung bis in seine tiefsten Wurzeln hinein verfolgt werden.

Es ist ein allgemeiner Fehler unsrer ethischen Betrachtung des menschlichen Wesens, dass man immer den fertigen und bewusst entwickelten Menschen als das Object derselben ins Auge fasst. Dadurch verschliesst man sich von vorn herein das Verständniss für die Eigenthümlichkeit des alten Menschen, der nie als Einzelsünder, so zu sagen als böses Geistwesen verstanden werden kann, sondern nur im Naturzusammenhange mit der adamitischen Menschheit und mit der makrokosmischen Sünde. Das aber ist es eben, was die socialethische Behandlung bezweckt und allein zu leisten vermag. Vom creatianischen Gesichtspunkte aus, — das glaube ich meinem katholischen Recensenten gegenüber auf's Entschiedenste festhalten zu müssen, — wird jene Auffassung des Bösen in seinem Gattungszusammenhange und in seiner allmäligen Genesis allerdings in Frage gestellt, ja geradezu unmöglich gemacht.

Ich kann den in meinem Buche oft vorkommenden Satz: „Es giebt keine rein individuelle Verschuldung“ — durchaus nicht als „in socialethischem Sturmlauf“ gethane Aeusserung [2]) zurücknehmen oder restringiren. Er ist buchstäblich wahr und wird durch die empirische Beobachtung allseitig bestätigt, so wie er durch das christliche Gewissen auf Grund ernster Selbstkritik als ein auch biblisch berechtigter (Luc. 13, 4 f. Röm. 3, 10 ff., Ps. 14, 3 ff.) anerkannt werden muss. Jener pelagianischen Einbildung, wie sie z. B. in der Argumentation des Dr. Wahlberg trotz seines oben erwähnten Zugeständnisses durch-

---

[1]) Vgl. Zeitschr. für Prot. u. Kirche a. a. O. S. 77.

[2]) Vgl. Reusch, theol. Literaturbl. a. a. O. S. 469 u. Dr. W. Schmidt, im literar. Anz. v. Andreä, Zöckler u. Cremer Bd. X. 1872. S. 263.

schimmert, wie sie selbst bei Drobisch und anderen Moralstatistikern zu Tage tritt, wonach der Verbrecher nur für sich allein schuldig ist, und namentlich der sogenannte „gute und unverdorbene (sic!) Bruchtheil der Gesellschaft" nicht mit zur Verantwortung gezogen und sittlich belastet werden darf, ist — so scheint mir — durch meine Darstellung von vorn herein ein Damm entgegengesetzt. Die Vertiefung des sittlichen Schuldbegriffs ist gegenüber dem selbstgerechten Pharisäismus nur von socialethischem Standpunkte möglich, wenngleich ich es Wahlberg gerne zugebe, dass vor dem juridischen Forum jeder für sein Verbrechen einzustehen und die sühnende Strafe zu erdulden hat. Darin liegt neben der relativen Berechtigung eben die relative Unvollkommenheit des juridischen Urtheils begründet, dass es die moralische Gesellschaftsschuld am Verbrechen nicht eruiren und äusserlich strafen kann. Moralisch aber muss sich die Gesammtheit mitschuldig wissen an den aus ihr herausgeborenen Gesetzwidrigkeiten, weil dieselben in ihrer Mitte grossgezogen werden, weil dieselben nicht wie ein Deus ex machina von irgendwoher als platzende Bomben in die an sich gute Gesellschaft hineinschlagen, sondern aus dem vergifteten Boden emporwachsen, genährt durch die unsittliche Gesellschaftsatmosphäre. Das glaube ich durch Tausende von Beispielen in meiner moralstatistischen Untersuchung nachgewiesen zu haben; so namentlich bei dem Verbrechen des Kindsmordes, dessen collectiven Charakter Wahlberg mit allgemeinen Redensarten und Appellationen an den „unverdorbenen Theil der Gesellschaft" vergeblich zu entkräften sich die Mühe giebt. Vor Allem wies uns neben der verzweigten Criminalität die Todes- und Selbstmordstatistik mit ihren schauerlichen Regelmässigkeiten auf die grassirenden Gesellschaftssünden hin. Wie die Prostitution ihren Heerd ebenso in den sogenannten besseren Gesellschaftskreisen hat, so entspringt der acute Selbstmord aus jener chronischen Selbstmordtendenz, wie sie bis in die gebildeten Sphären hinauf als ein Zeugniss für die verkrüppelnde, das Leben unterminirende Macht der Sünde zu Tage tritt. Und vollends in den unehelichen Geburten, in der Ehescheidungsziffer, ja selbst in den Todtgeburten und vereinzelten Nothzuchtverbrechen, — überall frappirte uns die mit den Gesammtschäden parallel laufende constante Steigerung derselben. Weil das „ehebrecherische Geschlecht" dahinter steckt, muss die Fäulniss auch in ganzen Generationssünden zu Tage treten. Wer wollte da in eitler Selbstbespiegelung oder unglückseliger Selbst-

täuschung sich selbst freisprechen von den so ansteckend und epidemisch wirkenden „Theilnehmungssünden", wie Schleiermacher sie nannte. Jenes tiefsinnige Wort: „Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein," — tritt Einem dabei unwillkürlich vor die Seele. —

Schon bei der Krankheitsgeschichte des Menschen sehen wir, dass die socialethische Betrachtung sich keineswegs, wie man mir auch gesagt hat, blos auf die Sphäre bürgerlicher Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erstreckt, sondern an die tiefsten Wurzeln der menschlichen Gesinnung und Gesittung uns herantreten und dieselben untersuchen heisst. Das ist aber auch auf dem Gebiete christlicher Lebenserneuerung oder des eigentlichen Heilslebens der Fall. Die Genesis des Unheils oder des unheiligen Lebens zeigt uns nur die Kehrseite des Heilsprocesses, welcher jedenfalls dem Krankheitszustande angepasst sein will. Auch die christliche Erneuerung des Subjects lässt sich nur vom socialen, näher vom kirchlichen Standpunkte, vom Boden des Reiches Gottes aus verstehen und richtig ethisch verwerthen. Das christlich Gute ist nie und nimmermehr die specifische Domäne des Einzelsubjects und wird auch nicht von dem Menschen als Einzelperson erfasst und verwirklicht. Das tritt bereits deutlich zu Tage, wenn wir die Wiedergeburt als den eigentlichen Centralpunkt und Mittelbegriff christlicher Ethik, sofern sie wissenschaftliche Darstellung des Heilslebens bezweckt, ins Auge fassen.

Das ist nicht etwa ein alttestamentlicher Standpunkt der Auffassung. Wenn Delitzsch [1]) vom Israel des alten Bundes sagt: „der Einzelne wusste sich als Gottes Kind noch nicht für seine Person, nur als Glied des Volkes" — so thut er Unrecht, solch ein Bewusstsein dem neutestamentlichen Gotteskinde für alle Stufen der Entwickelung seines Heilslebens abzusprechen. Ueberhaupt würde ich das persönliche und das Gliedschaftsbewusstsein weder für die Zeit der alt-, noch für die der neutestamentlichen Reichsgenossenschaft in Gegensatz zu einander stellen. Sie bedingen sich vielmehr gegenseitig. Das Kindsein und Kindwerden setzt eben die christliche Gemeinschaft als den Mutterschooss und den göttlichen Geist als die Zeugungskraft im Worte voraus. Hier coincidirt wiederum der göttliche, sociale und individuelle Factor des Lebens bei der Wiederherstellung und sittlichen Erneuerung des Subjects. Diesen Gedanken im Einzelnen durchzuführen ist die Aufgabe dieses zwei-

[1]) Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 491.

ten Theiles meines Werkes. Palmer hat ganz Recht zu vermuthen, dass das Ganze meiner Untersuchung darauf hinauslaufen soll „Socialethik in Kirchlichkeit umzusetzen“; nur bedarf es dazu keiner „Umsetzung“, sondern der einfachen Setzung und Durchsetzung jener Wahrheit, dass „wer das Reich Gottes nicht nimmt als ein Kind, nicht in dasselbe hineinkommen kann“.

An eine polemisch confessionelle Ausgestaltung der Ethik braucht dabei nicht gedacht zu werden, wie Dr. Wahlberg mir gegenüber mit einem gewissen Grausen die Befürchtung ausspricht. Aber confessionslos, d. h. bekenntnisslos kann die Moral ebensowenig sein als die Religion und Kirche, aus welcher sie als eine christliche hervorwächst. Confessionslos hiesse da nichts anderes als charakterlos. Wenn es eine Ethik des Reiches Gottes giebt, wenn Christenthum und Christentugend nicht ohne religiöse Glaubensgemeinschaft gedacht werden kann, wenn die ganze Schrift Weltreich und Gottesreich als zwei gewaltige, für den gesammten sittlichen Kampf der Einzelpersönlichkeit bedeutsame Mächte einander gegenüberstellt, so darf und kann auch die Wissenschaft der Ethik diese socialen Factoren alles christlichen Lebens nicht ignoriren oder bei Seite schieben.

Mit Unrecht werfen mir daher Wuttke und Palmer vor, dass meine Socialethik des Schriftbodens ermangele, da „der Herr wie die Apostel sich bei der Mahnung zu sittlich christlicher Erneuerung stets an die Person, nie an ein Collectivum wenden.“ Das kann ich so ohne weiteres nicht zugestehen, da die collective Mahnung und Ermahnung nicht bloss bei der Gesetzgebung gegenüber dem „Volke Gottes“ in den Vordergrund tritt, sondern auch in der neutestamentlichen Paränese die Gemeinden als solche oder die Gruppe der Jünger angeredet und angefasst werden. Aber freilich schliesst das die Mahnung an den Einzelnen nicht aus, sondern ein. Nur lässt auch die an die Einzelseele gerichtete Mahnung stets das „Trachten nach dem Reich Gottes“ und „seiner“, nicht der eigenen „Gerechtigkeit“ in den Vordergrund treten. In der Stellung zum „Reich“ ist ja die Freiheit und Lebensbewegung der Einzelpersönlichkeit nicht gehemmt, sondern erst wahrhaft ermöglicht. Die neutestamentliche Gemeinde hat nicht, wie Delitzsch in seiner Apologetik mir gegenüber missverständlich behauptet [1]), schlechthin aufgehört „Volksgemeinde“ zu sein. Denn mit dem „Reich

[1]) Vgl. Delitzsch, System der christl. Apologetik. Leipzig 1869, S. 476 ff.

Gottes“ ist auch „das heilige Volk, das Volk des Eigenthums“ (1. Petri 2, 9) in die neutestamentliche Sphäre hinübergetreten, wenn auch in dem modificirten Sinne des geistlich verklärten Universalismus gegenüber dem alttestamentlich an das natürliche Volksthum gebundenen Particularismus. Wegen der gliedlichen Stellung der Einzelchristen zum Ganzen soll auch die Person des Christen nie als ein „in sich selbst ruhendes und sein selbst mächtiges Wesen“ bezeichnet werden. Gerade die Socialethik bewahrt vor dem Nivellement der Unterschiede, wie vor falscher Apotheose der wiedergebornen Persönlichkeiten. Nur Gott ist „ein in sich selbst ruhendes und sein selbst mächtiges Wesen“. Der Mensch, auch als Person und Christ betrachtet, bleibt ein stets abhängiges und nur in Gott und inner der gottgesetzten Heilsgemeinde gefreites Wesen.

Die socialethische Betrachtungsweise desavouirt somit keineswegs die Bedeutung des christlichen Einzelsubjects, sondern weist ihm bloss seine richtige, bescheiden gliedliche Stellung an, wie sie dem Genossen des Volkes Gottes und allen denen gebührt, in Bezug auf welche Paulus sagt: „gleicher Weise, als wir in Einem Leibe viele Glieder haben, also sind wir viele Ein Leib in Christo, aber unter einander ist einer des anderen Glied“ (Röm. 12, 4 f.). „Ihr seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Theil“ (1 Cor. 12, 27; Eph. 4, 12; 5, 30; Col. 1, 24 etc.). Das ist wahrhaft christliche Socialethik! —

Wenn aber auch innerhalb der also aufgefassten „Socialethik“ der personale Factor zum Recht und zur Anerkennung kommen soll, kann dann überhaupt der Begriff derselben klar und widerspruchslos ausgestaltet werden? Bleibt nicht auch bei Betonung der Solidarität und des Gemeinschaftsfactors die Ethik doch wesentlich Individual- und Personalethik?

Ich bin weit entfernt diesem letzten, mir von verschiedenen Kritikern, namentlich aber von Dr. Wahlberg gemachten Vorwurf gegenüber, mich eigensinnig auf den von mir erfundenen Namen zu steifen oder denselben auch nur anzupreisen. Ich leugne durchaus nicht, dass er eine Einseitigkeit involvirt, indem er den meiner Ansicht nach bisher zu sehr vernachlässigten Factor ethischen Lebens stark betont und ihn so zu sagen vorschlagen lässt, wie bei dem Ausdruck Personalethik der persönliche, bei der Benennung theologische Ethik der göttliche vorschlägt. Es ist eben das Geschick Staubgeborener, dass sie — namentlich im Gedränge wissenschaftlichen Ringens — nicht ohne Einseitigkeit sich bewegen können. Ich will auch gern

zugestehen, dass eine particula veri darin liegt, wenn Frank sagt [1]), es geschehe mitunter, dass wer zuerst in eine Fundgrube noch nicht verarbeiteter Stoffe sich vertieft und ihrer Bedeutung für den weiteren Ausbau der Wissenschaft inne wird, mit seinen Erwartungen und Hoffnungen „über das Ziel hinausschiesst.“ Aber darin irrt er, dass ich je aus der Moralstatistik „eine Ethik habe construiren“ oder durch die Betonung der „Gesammtethik“ die „Ethik der Einzelnen“ habe zurückdrängen wollen.

Socialethik und Personalethik fallen mir allerdings in gewissem Sinne zusammen, weil in dem Ausdruck Ethik bereits das Persönliche, mit dem Willensmoment Zusammenhängende, enthalten ist. Dadurch erledigt sich auch das von Wahlberg [2]) aufgestellte Dilemma: „Entweder“, sagt er, „sind die sittlichen Bewegungsgesetze der Socialethik mit denen der Individualethik identisch oder nicht identisch. Im ersten Falle — (es ist das derjenige Fall, den ich acceptire und vertrete) — ist alle Ethik Socialethik; im zweiten Falle (den ich mit Wahlberg perhorrescire) giebt es eine doppelte Buchhaltung auf dem Gebiete des Moralischen, eine für das Gemeinleben und eine für den Hausgebrauch des Einzellebens.“ Es ist von mir in meinem Buche wiederholt darauf hingewiesen worden, dass es meiner Ueberzeugung nach keine „Privatethik“ geben dürfe, die mit allgemein gültigen Sittengesetzen in Widerspruch treten könnte. Sie wäre lediglich ein Mittel, die Immoralität zu befördern. Aber der erstere Fall, in welchem aus den genannten Gründen alle Ethik Socialethik ist, erscheint deshalb nicht bloss acceptabel, sondern vollkommen berechtigt, weil eben und sofern der Process des Ethischen stets innerhalb der Gemeinschaft oder, was dasselbe, innerhalb der Geschichte sich vollzieht. Ich möchte daher den Namen „Socialethik“ nur deshalb vorläufig beibehalten, um jedem Leser damit anzudeuten und von vorn herein zu sagen, wess Geistes Kind meine Sittenlehre ist, d. h. dass ich Moral, Sittlichkeit, Heilsleben, Glaube, Liebe, Tugend etc. etc. nicht ohne Gemeinschaftsbedingung und Gemeinschaftsbeziehung begrifflich zu denken im Stande bin, mit andern Worten, dass mir Privat-Moral, trete sie auch unter dem vornehmen Titel einer „morale indépendante“ [3]) auf, ein Unding und ein Unsinn ist.

[1]) Vgl. Zeitschr. für Protest. u. Kirche a. a. O. S. 101.

[2]) Vgl. Tüb. Zeitschr. für Staatsw. a. a. O. S. 566.

[3]) Vgl. C. Coignet, la morale indépendante. Paris 1869. Individualismus und abstracte Gleichheitstheorie reichen sich hier die Hand.

Daher kann ich auch dem wohlgemeinten Rathschlage meines katholischen Recensenten nicht beistimmen, wenn er sagt [1]): „Socialethik und Personalethik sollen nicht als Gegensätze betrachtet werden, sie sollen sich wechselseitig tragen und ergänzen; dann dürfe die Wissenschaft sich in dieser Hinsicht eines ächten Realismus rühmen.“ Mir scheint, der gesunde Realismus werde nur dann gewahrt, wenn man die Thatsachen reden lässt und die Erfahrung belauscht. Aus der Empirie aber ergiebt sich mir, dass eine Personalmoral nicht eine Ergänzung, sondern eine Zerstörung der wahrhaft ethischen Weltanschauung wäre. Denn die Erfahrung lehrt, dass die Einzelperson nur als Glied am Ganzen sittlich sich zu entwickeln und der Sitte gemäss zu handeln vermag. Im Wesen des Ethischen, als dem normativen Ausdruck für geistig-sittliche Geschichtsbewegung, liegt das Persönliche bereits mit enthalten, erscheint in demselben so zu sagen „aufgehoben“ (um mit Hegel zu reden) und gelangt zu seiner wahren, universell humanen Bedeutung.

Wir dürfen nie vergessen, dass Selbstlosigkeit — (Christus nennt es: „sein Leben verlieren“) — die wenn auch für unseren Egoismus schmerzliche, aber unumgängliche Bedingung persönlicher Grösse im christlichen Sinne ist. Selbstlosigkeit nicht im Schopenhauer'schen oder Hartmann'schen Sinne der Selbstvernichtung, sondern im Sinne der liebenden Hingabe an das Gute, als den gottgewollten Gemeinschaftszweck!

Dass „diejenige Privatmoral, welche ich in Abgang decretiren zu müssen glaube, unter Christen nie bestanden hat“, wie Palmer sagt [2]), muss ich nach meiner Kenntniss namentlich rationalistischer Ethik bestreiten. Auch Palmer giebt zu, dass sie im practischen Leben vorkommt, nur dass er die Ethik nicht dafür verantwortlich machen will. Uebrigens bin ich vorläufig zufrieden mit dem Zugeständniss, das er mir am Schlusse seiner Kritik macht, indem er die von mir illustrirten Thatsachen als „höchst dankenswerthe, das sittliche Auge schärfende Belege für alte ethische Wahrheiten“ anerkennt, die „wir uns auf's Neue zu Herzen nehmen wollen, die uns auch in der wissenschaftlichen Ethik auf manches erst recht aufmerksam machen, was man sonst (— also doch? —) mehr oder weniger unbeachtet liess“.

Namentlich haben einzelne treffliche, gegen den Schweizer

---

1) Vgl. Reusch's theol. Literaturbl. a. a. O. S. 469.
2) Vgl. Jahrbb. für deutsche Theol. a. a. O. S. 400.

Vinet und den Dänen Kierkegaard gerichtete Partieen in Martensen's [1]) jüngst erschienenen „christlichen Ethik" den schlagenden Nachweis geliefert, wie es auch positiven Christen gegenüber heut zu Tage Noth thut, immer wieder den „Individualismus" zu bekämpfen, der sich nirgends so gern breit macht als innerhalb der subjectivistischen oder schwärmerischen Gefühlsrichtung. Auch was Martensen „Socialismus" als krankhafte Ausartung des Gemeinschaftstriebes nennt und bekämpft, ruht, wie mir scheint, mit dem Individualismus auf demselben principiellen Boden. Unter Socialismus verstehe ich aber nicht „diejenige Richtung, durch welche die Gemeinschaft als höchster Endzweck der ethischen Entwickelung gesetzt wird." Die nivellirende Gleichheitstheorie ist es ja gerade, welche den Menschen lediglich als Einzelsubject und die Menschheit als Sammelbegriff, die jeweiligen sittlichen Organismen als Additionssummen schlechthin gleichberechtigter Personen auffasst und eben damit die tiefe Bedeutsamkeit gegliederter und geschichtlich gewordener Gemeinschaft zerstört. Socialistische Ethik ist im schroffen Gegensatz zu der von mir befürworteten Socialethik nichts anderes als egoistische Personalethik „in des Worts verwegenster Bedeutung". —

Freilich aber bin ich es der wissenschaftlichen Welt gegenüber noch schuldig geblieben, die Probe für mein Exempel zu liefern. Daher meint selbst Dr. Wahlberg, von dessen Kritik ich am meisten gelernt, weil sie die sachlich schärfste war, sich noch eine „Reserve" in seinem Urtheil auferlegen zu müssen, wenn er meine Begriffsbestimmung der Socialethik eine unklare nennt und einen Widerspruch darin findet, dass ich bei Betonung des socialen Factors doch mitunter die ethische Persönlichkeit in den Vordergrund ziehe. Allein bei dem nothwendigen Wechselverhältniss von Individuum und Gattung ist das, so scheint mir, nicht anders möglich. Die Schwierigkeit des vorliegenden Problems mag immerhin manche Unklarheit in dem Versuch der Lösung, wie in der Präcisirung des Objects der Untersuchung zurückgelassen haben. Doch darf ich mich darauf berufen, dass auch Gegner meiner Grundanschauung die Klarheit der Begriffsbestimmung anerkannt haben. Selbst Wuttke [2]) gesteht zu, dass nach meiner Darstellung es evident

[1]) Vgl. Martensen, die christl. Ethik. Allg. Theil. Gotha 1871, S. 286—340.

[2]) Vgl. Zeitschr. für luth. Theol. a. a. O. S. 762.

sei, dass die „Socialethik“ als diejenige Ethik (wohl zu merken, sie bleibt immer Ethik d. h. Willens-, Sitten- und Charakterlehre) von mir bezeichnet werde, die „nicht von der Person zur Gesellschaft, sondern von der Gesellschaft zur Person fortgeht“, d. h. also die Gemeinschaft nicht als durch das Streben und den freien Entschluss der Einzelpersonen erst entstanden, sondern als das begriffliche und natürliche prius des Personenlebens der Einzelnen ansieht. Und Bruch [1]) hebt sogar anerkennend die „unverkennbare Klarheit in dem Begriff der Socialethik hervor, sofern sie zum Zwecke hat, die allgemeinen Gesetze der Willensbewegung innerhalb des sittlichen Collectivkörpers zu erforschen und zu bestimmen.“ — Dieser Begriff „erregt ihm zwar auch Bedenken“; weil seiner Meinung nach auf diesem Wege die Socialethik leicht wieder in die Bahnen der Socialphysik einlenken, d. h. die Freiheitslehre und den geistig normativen Charakter des Gesetzes alteriren könnte; aber er bescheidet sich, ein Schlussurtheil zu fällen, bevor das Ganze vorliegt.

Indem ich das nunmehr vorliegende „Ganze“ nicht ohne Zaghaftigkeit dem öffentlichen Urtheil unterstelle, möge es mir erlaubt sein, in wenigen Worten noch die Hauptgesichtspunkte für die Gliederung und Behandlung des Stoffes in diesem deductiven Theile meiner Arbeit hervorzuheben.

Zunächst könnte es auffallen, dass ich dem versprochenen „Systeme“ einen allgemeinen grundlegenden Theil voraufschicke, welcher unleugbar viele in das System selbst hineingehörende sachliche Punkte vorausnimmt. Die propädeutisch einleitende Behandlung, so könnte es Manchem erscheinen, schwächt den Eindruck der systematischen Besprechung der einschlagenden ethischen Grundgedanken, und ermüdende Wiederholungen sind dann unvermeidlich.

Die Entschuldigung für dieses Verfahren liegt in einem doppelten Moment begründet, einem sachlich wissenschaftlichen und einem persönlichen.

In wissenschaftlicher Hinsicht erschien es mir wünschenswerth, ja nothwendig, zum Zweck einer Fundamentirung der Ethik [2]) zuvor festzustellen, was denn inhaltlich in der systema-

---

[1]) Vgl. Protest. Kirchenzeitung a. a. O. S. 151.

[2]) Vgl. E. M. Fr. Zange, über das Fundament der Ethik. Leipzig.

tischen Disciplin der christlichen Ethik zu behandeln sei (das ὅτι) und wie d. h. in welcher Form und weshalb grade so jener Inhalt zur wissenschaftlichen Erkenntniss gebracht werden könne (das διότι).

Eine sachliche Begrenzung der Aufgabe in propädeutischer Form, gleichsam als allgemeine Substruction des Systems, war unumgänglich gegenüber der allbekannten Verwirrung, in welcher die philosophische wie theologische Ethik heut zu Tage sich findet, wenn es gilt klar und bestimmt zu sagen, wo die principiellen Grenzen ihres Inhalts nicht etwa bloss der Dogmatik, sondern auch der Rechtslehre, Staatswissenschaft, Nationalöconomie, Kunstlehre und Culturgeschichte gegenüber liegen. Noch heut zu Tage gilt der Satz, den Rothe vor etwa dreissig Jahren schon in der ersten Auflage seines Werkes aussprach: „Eine Hauptursache des unleugbaren Zurückbleibens der Ethik, als philosophischer wie als theologischer hinter den meisten übrigen philosophischen und theologischen Disciplinen liegt augenscheinlich in der Unklarheit, über die man bei der Feststellung ihres Objectes nicht hinaus zu kommen pflegt“. Es giebt in neuerer Zeit Theologen, welche dieses Gebiet gewissermassen als „herrenlosen Urwald betrachten, in welchem sie nach rücksichtslosem Belieben roden, bauen und sich für allerhand Lieblingsspeculationen behaglich einrichten können.“

Wir könnten in dieser Beziehung von der Ethik mit grösserem Rechte als von der Dogmatik den von Daub gebrauchten Ausdruck acceptiren, dass sie eine „problematische Wissenschaft“ geworden sei. Ich brauche bloss an den Wirrwarr der „Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre“ zu erinnern! Seit Schleiermacher den Gedanken ausgesprochen und zu begründen gesucht hat, dass „vollendete Ethik Physik und vollendete Physik Ethik sei,“ ist die Grenzregulirung selbst den Naturwissenschaften und der Volkswirthschaftslehre gegenüber eine schwierige ge-

---

1872. An diesem mir soeben zu Gesicht kommenden Büchlein ist mir auffallend erschienen, dass der „Begriff“ der Ethik, sofern es sich darum handelt, ob sie nach Kant eine demonstrative oder nach Schopenhauer eine descriptive Wissenschaft sei, unter das ὅτι oder den Inhalt der Ethik subsummirt werden soll! Das gehört doch ganz eigentlich zur principiellen Formfrage. Ausserdem giebt aber die genannte Schrift nicht, wie der Titel verspricht, ein Fundament, eine Grundlegung der Ethik, sondern lediglich eine Kritik des Kant'schen und Schopenhauer'schen Moralprincips von Herbart'schen Prämissen und mit Herbart'schem Resultat.

worden [1]), während auf der anderen Seite in kirchlichen Kreisen die Gefahr droht, die Ethik ihrem Inhalte nach verkümmern und verschrumpfen zu lassen, indem man sie bloss als ein practisches Anhängsel der Dogmatik oder Religionslehre zu betrachten geneigt ist. Daher kann es für die ungestörte deductive Darlegung im System selbst nur ein Vortheil sein, wenn in den apologetisch gefärbten Prolegomenen des grundlegenden Theiles zuvor die Aufgabe selbst sachlich präcisirt wird. Es müssen vor Allem die Grundprobleme der Ethik (Schopenhauer) in sauberer Umgränzung vorliegen und die sogenannten „pathologischen Moralprincipien", wie sie neuerdings Fr. J. Stein in etwas ungeschickter Weise bezeichnet hat, ausgeschieden werden [2]).

Aber auch in Betreff der Form der Ethik, die ihr ja erst den wissenschaftlichen Charakter und die fundamentale Begründung sichert, ist eine allgemeine, den Plan und die Behandlungsweise des Ganzen eingehend motivirende erkenntnisstheoretische Darstellung nicht zu vermeiden. Denn wie das deductive Verfahren sich hier, auf dem Boden christlicher Sittenlehre, im Anschluss an die durch Induction gewonnenen formalen Gesetze der Willensbewegung im ersten Theile, durchführen lässt, will sowohl der einseitig speculativen als der einseitig empirischen Auffassung gegenüber gerechtfertigt sein.

Dass ich beide, die materiale wie die formale Grundlegung mit dem Zweck einer „Rechtfertigung der Socialethik" auszuführen versuche, erklärt sich bereits aus den in diesem einlei-

---

[1]) Vgl. den Aufsatz von Heman über „Schleiermacher's Idee vom höchsten Gut etc." in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1872, S. 443 ff. Dieser treffenden Darlegung gemäss ist Schleiermacher's Ethik eigentlich eine „höhere Nationalöconomie für die gesammte Menschheit." Denn es handle sich bei dem „Aufnehmen der Natur in die Vernunft" im Grunde um eine „Transsubstantiation des irdischen materiellen Gutes in die Theilnahme am menschlich persönlichen Leben", also um eine Art „Weltöconomie." Dass auch Rothe's Grundansicht nicht weit davon entfernt ist, habe ich in §. 1 nachzuweisen gesucht.

[2]) Vgl. Fr. J. Stein, historisch-krit. Darstellung der pathologischen Moralprincipien und einiger ihrer vornehmsten Erscheinungsformen auf dem socialen Gebiete. Wien 1871. Was Dr. Linsenmann in Betreff des „Unlogischen" der von Stein projectirten Fassung und Gliederung dieses Begriffs (in der theol. Quartalschrift 1872 S. 472 f.) ausgesprochen hat, ist sehr richtig. Aber um so nothwendiger erscheint eine kritische Prüfung der ethischen Pathologie. Vgl. §. 9 ff.

tenden Vorworte enthaltenen apologetischen Gedanken meinen zahlreichen Gegnern gegenüber. Dass die propädeutisch-grundlegende Ausführung einen solchen Umfang gewonnen, hat (neben etwaiger Unfähigkeit des Verfassers kurz zu sein) einen durchaus zufälligen Grund, über welchen ich meinen Lesern noch Rechenschaft schuldig bin.

Ich habe im „zweiten Buche“ das System selbst nicht ausführen, sondern nur im „Abriss“ geben wollen, gleichsam als einen versuchsweisen „Entwurf zu einer christlichen Socialethik“, wie ich sie mir denke. Daher musste die „Grundlegung“ mehr Fleisch und Blut erhalten, gleichsam um den Leser vor der ertödtenden Langeweile eines bloss skizzirten Systems zu bewahren.

Ich weiss, es ist immer etwas Oedes und Dürftiges um einen „Abriss“. Das Skelettartige lässt auf den ersten Blick nicht einmal die innere Nothwendigkeit des Zusammenhanges stets deutlich erkennen. Die Glieder des Ganzen werden dann leicht als bloss in einander gefügte oder an einander gehängte angesehen. Zusammensetzung, nicht organisches Wachsthum scheint uns entgegenzutreten und muthet nicht wohlthuend an. Wo hingegen ein von innen pulsirendes Leben bis in die einzelnsten Glieder hinein das Ganze mächtig durchdringt, wo Fülle und Farbe in der Darstellung des Gesammtorganismus sich vereinigen, da werden wir eher angezogen und gefesselt.

Ich bin daher darauf gefasst, dass dieser systematische Theil wenige Leser ansprechen und befriedigen wird. Aber daran liegt mir zunächst auch nicht.

Wenn der Leib gut gebaut ist, so muss dieser Vorzug des Baues auch am Skelett hervortreten. Jedenfalls treten Fehler und krüppelhafte Gebilde deutlicher am Knochenbau hervor. Woher käme es sonst, dass Künstler, die den Leib in den Grundverhältnissen seiner Gliedmassen richtig in plastischer oder malerischer Form reproduciren wollen, vor Allem ihre Studien dem Knochenbau zuwenden.

Je weniger die Darstellung blendend ist, je weniger eine etwa rhetorische oder sonst gefällige Diction den Leib umhüllt, desto eher werden die Fehler hervortreten, desto schärfer kann die Kritik ausfallen. Und daran liegt mir vor Allem. Nicht als lebte ich der Zuversicht, das Gold meiner Arbeit sei so feuerfest, dass keine Schlacken, kein „Holz, Heu und Stoppeln“ sich finden und im Läuterungsfeuer wahrer Kritik verzehrt werden könnten. Ich wünsche durch ein unbestochenes öffentliches Ur-

theil zu lernen. Daher scheue ich mich nicht, den Gesammtleib, das eigentliche System christlicher Sittenlehre, wie ich mir dasselbe vom socialethischen Gesichtspunkte aus vorstelle, zunächst in dieser dürren Gestalt ohne ausschmückendes Beiwerk der wissenschaftlichen Welt zu übergeben. Die „Grundlegung“ mag als zeitgemässe und orientirende Einführung in dasselbe für weitere Leserkreise gelten.

Um in dem grundlegenden Theile den Ueberblick des Gedankenganges zu erleichtern, gleichsam als Corollarium für die Orientirung des Lesers, habe ich am Schluss jedes Paragraphen das „Resultat“ der Entwickelung kurz zusammengefasst. In dem systematischen Theil erschien eine solche compendiöse Zusammenfassung nicht nothwendig, da die Darstellung selbst in möglichst knapper Lehrsatzform sich bewegt. Ich hoffe dadurch auch meinen Zuhörern im Colleg einen Anhaltspunkt dargeboten zu haben, der sie des leidigen mechanischen Nachschreibens überhebt.

Der Citate glaubte ich mich in diesem deductiven Theile, da sie nicht wie im ersten Bande zur Quellenangabe nothwendig waren, ganz enthalten zu können. Wo ich Ansichten Anderer, sei es beifällig, sei es zum Zwecke der Abwehr, berühre, wie namentlich in der „allgemeinen Grundlegung“ öfters geschieht, da habe ich stets den Namen des Autors hinzugefügt, aber die Anmerkungen oder Nebenausführungen unter dem Text vermieden. Ich hoffe der Leser wird mir in Rückerinnerung an die ermüdende Anmerkungsfülle des ersten Theiles für dieses Verfahren Dank wissen.

Eine eventuelle Ausführung des „Abrisses“ sowie die Hinzufügung einer bereits von mir in Angriff genommenen „Geschichte der Ethik“ möge der Zukunft überlassen bleiben. Es liegt mir daran, zuvor das öffentliche Urtheil über den vorliegenden „Versuch“ abzuwarten. Eine gründliche Geschichte der Ethik ist solch eine Riesenarbeit, dass sich das „nonum prematur in annum“ dem gewissenhaften Forscher unwillkürlich vor die Seele stellt.

ERSTES BUCH.

ALLGEMEINE GRUNDLEGUNG

ZUR

CHRISTLICHEN SITTENLEHRE

ALS

RECHTFERTIGUNG EINER SOCIALETHIK.



Erster Abschnitt.

Sachliche Begrenzung der Sittenlehre
oder
der Inhalt christlicher Moral vom socialethischen Gesichtspunkte.

Erstes Capitel.

Das Sittliche im formalen Sinne oder die allgemeine Kategorie des Sittlichen.

§. 1. Die Sitte, als Norm gesetzmässiger Lebensbewegung in menschlicher Gemeinschaft, der empirische Ausgangspunkt des Sittlichen. Begrenzung des Ethischen gegenüber der Naturnothwendigkeit. Die Unterscheidung von Gut und Böse mit Beziehung auf einen höchsten Lebenszweck Grundbedingung aller Sittlichkeit.

Es erscheint als günstige Prognose für die Lösung der Aufgabe, die ich mir gestellt, dass anerkanntermassen die christliche, wie alle „Sittenlehre" bereits dem Wortlaute nach auf die Sitte hinweist, als auf den empirisch und geschichtlich vorliegenden Anknüpfungspunkt für das, was man sittlich nennt. Allerdings ist der Ausdruck „Sitte" nicht der Sprache heiliger Schrift entlehnt. Das entsprechende griechische Wort: Ethos kommt bekanntlich im neuen Testamente nur als citirtes Wort eines heidnischen Dichters vor (vgl. 1 Cor. 15, 33 mit Phil. 4, 8. 1 Tim. 4, 15; Act. 16, 21; 26, 3). Und der abstracte Begriff der „Sittlichkeit" liesse sich kaum biblisch ausdrücken, wie er denn auch in Luther's Sprachform nirgends nachweisbar ist.

Gleichwohl werden wir in unserer vorläufigen wissenschaftlichen Orientirung an den jetzt gangbaren Sprachgebrauch uns anlehnen dürfen, schon um die noch schwebende Frage zu entscheiden, inwieweit wir den überlieferten Namen für unsere Disciplin beibehalten können oder denselben zu modificiren uns genöthigt sehen. Selbst diejenigen Ethiker, welche den Ausdruck „Sitte" für vollkommen inadäquat halten, wenn es sich um Begriffsbe-

stimmung der Moral handelt, können nicht umhin, ihre sachliche Grundlegung an die Untersuchung des Wortes anzuknüpfen.

Freilich streiten die Philologen noch um die etymologische Herleitung des Ausdrucks „Sitte.“ Als feststehend lässt sich jedoch bezeichnen, dass derselbe, wie das althochdeutsche situ und das gothische sidus mit dem griechischen „Ethos“ (durch Lautverschiebung) zusammenhängt, also zunächst Gewohnheit, gewohnte Uebung (goth. sidôn üben) heisst. Auch ist es unzweifelhaft, dass nach den Gesetzen der Lautverschiebung die herkömmliche Zusammenstellung von Sitte mit Sitzen unhaltbar ist. Es kann das Wort nicht, wie noch Harless angiebt, mit dem sanscritischen Verbum çî liegen, sitzen in Zusammenhang stehen. Denn das harte ç in den darin abgeleiteten Wörtern könnte sich nur in κ oder h verwandeln, wie in κεῖμαι, in dem deutschen heim, wovon heimath. Es entspricht vielmehr das Wort Sitte, wie Benfey zuerst vermuthet hat und neuere Forschungen von Kuhn, A. F. Stenzler u. A. es bestätigen, dem sanskritischen Substantiv sva-dhâ. Nun heisst aber sva-dhâ zunächst nicht das Gemeinsame, durch Gewohnheit Normirte, sondern das aneignende, und daher eigenartige Thun, wie es aus der Willenskraft hervorgeht. Daher es Benfey mit „Spontaneität“, Kuhn mit „Selbstsetzung“ (?), Curtius mit „eigenes Thun“, Stenzler mit „Selbstthat“, Leo Meyer mit „Eigenheit, Eigenthümlichkeit“ wiedergiebt.

Gleichwohl hat bereits der älteste Sprachgebrauch dieses Wort mit dem durch geübte Gewohnheit bedingten Thun eines Volkes in Zusammenhang gebracht. Man konnte sich, wie es scheint, Eigenart des Willens, Freiheit und Spontaneität des Thuns nicht ohne die erziehende und bindende Macht menschlicher Gemeinschaft und Ueberlieferung denken. Im ältesten Sanscrit heisst anu-svadhâm stets so viel als „nach Gewohnheit“, wie ja auch in dem griechischen „Ethos“ der Begriff des gewohnten Thuns (ἔϑω = soleo, pflegen) mit dem durch constante Gewöhnung ausgestalteten Charakter oder der ausgeprägten Eigenart des Menschen sich combiniren lässt.

Wie in dem griechischen Ethos, so liegt auch in dem lateinischen mos (mores, davon Moral) stets der Gedanke einer durch Gewöhnung und Uebung festgestellten Norm der Willensbewegung. Mos umschliesst nur einen etwas weiteren Begriff als Ethos, indem es stets diejenige Lebensordnung des Menschen bezeichnet, welche „aus der Sinnesart und dem Leben des ganzen Volkes hervorgeht.“ (Vilmar). Darauf weist auch die

Wurzelverwandtschaft zwischen mo-res und mo-dus hin, sofern höchst wahrscheinlich der in dem sanscritischen Verbum mâ liegende Begriff des Maasses (vgl. modius, *μέδιμνος*, Metze, ahd. mëz, mê-t-îri und hebr. מִדָּה), d. h. der Norm für die durch Gewohnheit geübte Willensbewegung, hierbei von durchgreifender Bedeutung ist.

Auch dürfte es von Interesse sein darauf hinzuweisen, dass bei den ältesten Griechen, wie z. B. bei Homer, das Wort Ethos die Bedeutung „Wohnung" hat, wie auch wir Gewöhnung und Sitte nicht ohne Wohnort und heimathlichen Heerd zu denken vermögen, was — wie wir später sehen werden — für die Unterscheidung des Sittlichen von dem universell Naturnothwendigen oder dem individuell Persönlichen bedeutsam sein dürfte [1]).

Fassen wir die sprachlichen Momente, wie sie in dem Ausdruck Sitte und den verwandten Bezeichnungen enthalten sind, zusammen, so ergiebt sich als Grundbegriff: die durch gemeinschaftlich normirte (maassvolle) Gewöhnung geübte, eigenartige, menschliche Willensthätigkeit. Ja, die Sinnigkeit der Sprache deutet unbewusst darauf hin,

---

[1]) Ich erlaube mir, da ich selbst nicht Philologe bin, über das Wort Sitte die eingehende und vollkommen orientirende Untersuchung hier noch mitzutheilen, wie sie mir ein gründlicher Sachkenner, mein lieber College Dr. Leo Meyer auf meine Bitte freundlichst zu Gebote gestellt hat. Es wird durch seine Untersuchung zum Theil bestätigt, zum Theil ergänzt, was A. Fr. Stenzler in dem 2. Hefte seiner „Indischen Hausregeln" (Leipz. 1865. S. 154) darüber gesagt hat. Die etymologisch genaue Untersuchung scheint mir für den Ethiker auch deshalb von Interesse zu sein, weil sich aus derselben ergiebt, dass man den Begriff „Sitte" nicht, wie noch neuerdings Köstlin in seinen geistvollen und lehrreichen „Studien über das Sittengesetz" (Jahrbücher für d. Theologie 1868. S. 393 f.) gethan hat, unter die Kategorie des „Naturgesetzes" stellen darf, um eine sogenannte „Naturgeschichte der Sitte" der eigentlichen Sittlichkeit und dem Sittengesetz entgegen zu stellen. Aus Meyer's Entwickelung ergiebt sich, „dass in dem ursprünglichen Sinn des Wortes bereits der specifische Unterschied des menschlichen Gemeinlebens von dem instinctiv natürlichen der Thiere enthalten ist." Seine Darlegung lautet folgendermassen: Unser Wort Sitte hat (was, wo es sich um seine Entwickelungsgeschichte handelt, zunächst hervorzuheben ist) in Abweichung von seinen älteren Formen weibliches Geschlecht, welches sich wahrscheinlich aus der nicht ungern gebrauchten Pluralform entwickelte, wie das auch in manchen anderen Wörtern der Fall ist, z. B. unsern „Zähre", dessen Singular im Mittelhochdeutschen zaher lautet und männlichgeschlechtlich ist. Früher findet sich das Wort „Sitte" meist in männlichem Geschlecht

dass mit der Sitte auch jegliches Ethos aus dem geregelten Thun der Gemeinschaft entsteht, dass alle Moral mit der traditio-

---

vor: mittelhochdeutsch heisst es fast ausnahmslos der site (mit kurzem i), im Althochdeutschen sito oder situ, im Gothischen sidus oder in der Grundform, ohne das s des Nominativs, sidu. Das ist die alterthümlichste Form, die sich innerhalb des deutschen Sprachgebietes für das Wort findet. Ulfilas hat das Wort nur ein paar Mal, am deutlichsten, 1 Cor. 15, 33 übersetzend, in dem sprichwörtlichen „riurjand sidu gôdana gavaurdja ubila“ für φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί, wo es also dem griechischen ἤθη „Sitten“ entspricht, ohne auch in der Mehrzahl gebraucht zu sein. Zu bemerken ist noch, dass Ulfilas auch ein unmittelbar zugehöriges Verbum sidôn hat, das aber nur 1 Tim. 4, 15 in der imperativischen Wendung thô sidô thus dem griechischen ταῦτα μελέτα gegenüber vorkommt, wo es also in Verbindung mit dem reflexiven Dativ „sorgfältig betreiben, üben“ bezeichnet. Im Althochdeutschen entspricht demselben ein nicht ungewöhnliches sitôn = „machen, bereiten, einrichten“, das im Mittelhochdeutschen schon nicht mehr lebt.

In Bezug auf die weiter zurückliegende Geschichte unseres Wortes hat zuerst Benfey im ersten Bande seines griechischen Wurzellexikons (1839, S. 372) das Richtige vermuthet. Er stellt das althochdeutsche situ zusammen mit dem gleichbedeutenden griechischen ἔθος und ἦθος und mit ἔθειν, „gewohnt sein“, an die er noch das lateinische suescere, „gewohnt werden“ und auch solere, „pflegen“ anschliesst, und vermuthet zu allen diesen Formen eine altindische Wurzelform svadh, „eigen machen, eigen haben.“ Eine solche Wurzelform ist nun allerdings nicht direct oder als lebendiges Verbum nachgewiesen; aber sie hat doch ihre glänzende Bestätigung gefunden in dem zuerst von Kuhn im zweiten Bande seiner Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 1853, S. 134) aus den Veden in der Bedeutung „Gewohnheit“ beigebrachten Substantiv svadhâ', das namentlich in der Verbindung svadhâ'm ánu oder ánu svadhâ'm und der daraus gebildeten Adverbialzusammensetzung anushvadhám (für anu-svadhám) „nach Gewohnheit“ die angegebene Bedeutung ziemlich deutlich erkennen lässt, während es im späteren Altindisch allerdings nicht mehr so nachweisbar scheint.

Der äussere Zusammenhang der gegebenen Formen bietet keinen Anstoss, wenn auch das altindische svadhâ' nicht im Suffix mit den griechischen ἔθος und ἦθος und mit dem gothischen sidu übereinstimmt, da dem letzteren vielmehr ein altindisches svadhu, jenen griechischen Formen aber altindische svádhas und svâ'dhas genau entsprechen würden. Der Grieche hat, wie so häufig, das anlautende ς aufgegeben, in seinen alterthümlichen Dialekten aber, die des υ (Digamma) noch festhielten, Fέθος und Fῆθος gesprochen, ganz wie z. B. dem altindischen svâdú „süss“ ein griechisches ἡδύ, homerisch noch Fηδύ, altdorisch Fαδύ sich gegenüberstellt. Im Deutschen ist neben dem anlautenden Zischlaut das υ eingebüsst, ganz wie z. B. im reflexiven sich, gothisch sik, das auf einen Pronominalstamm sva zurückführt, ferner der Lautverschiebung nach an die Stelle des gehauchten Te-lauts, den der

nellen, geschichtlichen Wohnung und Gewöhnung zusammenhängt, sofern durch dieselbe die Eigenart, der Character mensch-

---

Grieche in ἔθος, ἦθος, ἔθεν festhielt, eine Media d, im hochdeutschen t getreten und ausserdem, wie so sehr häufig, der alte A-Vocal, der im Griechischen zu ε wurde, zu i geschwächt, ein Verhältniss, das z. B. auch unser mitten, gothisch midja = lat. medius = griech. μέσος, μέσσος (aus μέθγος) = altindisch mádhja — veranschaulicht. Im Lateinischen suescere wird kaum ein Te-laut ausgeworfen (suedscere?) sein, wohl eher ein einfacherer Stamm ohne Dental zu Grunde liegen, während in solere, wenn es sich wirklich anschliesst, an die Stelle des Te-lauts, wie so häufig, z. B. in olfacere (für odfacere) „riechen" neben odor „Geruch", ein l getreten ist und neben dem anlautenden s das v ausgedrängt erscheint, ganz wie z. B. soror (für svosor) „Schwester" neben dem altindischen svásar. —

Das glücklich gewonnene altindische svadhấ „Gewohnheit" hat man auch noch weiter etymologisch zu zerlegen gewagt, und es hat hohe Wahrscheinlichkeit, dass man die beiden Elemente sva und dhâ nicht mit Unrecht herausgelöst, in jenem den Pronominalstamm (suus) gefunden hat und im zweiten den verbreiteten Verbalstamm dhâ „setzen, machen, thun", auf welchen sowohl das griechische τιθέναι, als auch unser thun zurückführt. Kuhn will daher als eigentliche Bedeutung von svadhấ annehmen „Selbstsetzung, Selbständigkeit"; aber jenes sva heisst gar nicht „selbst", sondern als possessiver Pronominalstamm (in welchem Werthe auch das lateinische suus und das griechische ὅς [aus svos] mit ihm übereinstimmt) „sein" oder, da es in ältester Zeit allgemeiner für alle Personen gebraucht werden kann, können wir sagen: „eigen." Aber auch die Bedeutung „eigenes Thun", wie Georg Curtius (Grundzüge der griechischen Etymologie, 3. Aufl. S. 236) besser zu übersetzen meint, ist schwerlich recht zutreffend. Vielmehr scheint svadhấ zunächst zu bezeichnen das „Zu eigen machen, Aneignung", woraus dann „Eigenheit, Eigenthümlichkeit" entspringt. Das lateinische suescere und assuescere würde darnach also zunächst „sich aneignen" bedeuten.

Zu weiterer Erläuterung der Entwickelung des Begriffes „Sitte" würde nun auch noch von Werth sein, verwandten Begriffen nachzugehen. Nach dieser Richtung aber beschränken wir uns auf ganz Weniges. Das lateinische mos wird wohl zunächst einfach „Maass" bezeichnen, da es dasselbe Suffix wie flos „Blume", honos „Ehre" und andre Wörter enthält und an das alte mâ „messen" (altindisch mấti „er misst") sich anschliesst. Wegen der Begriffsentwickelung darf man unser, dem Französischen entlehntes „Mode" vergleichen, das direct auf modus „Maass, Art und Weise" zurückführt. Unser „Gewohnheit", (das nicht unmittelbar aus unserem „gewohnt", sondern aus einem alten Adjectiv ohne das Te-suffix, mittelhochdeutsch gewon, entsprang), führt auf ein gothisches vunan „sich freuen" zurück, so dass das Gewohnte zunächst als das „Erfreuliche", das „Liebe" bezeichnet scheint, wie ja wohl damit vergleichbar Homer sein φίλος oft fast ganz im Werthe des Possessivpronomens gebraucht.

licher, nach einem bestimmten Maasse geübter Willenskraft bedingt ist. In der „eigenartigen Willenskraft“ ist das Moment der Freiheit, der allgemeinsten, das sittliche und geschichtliche Leben der Völker beherrschenden Idee enthalten; in dem „Maasse“, in der mit der Gemeinschaft zusammenhängenden Normirung des Willens, liegt das Bindende, die alles geschichtliche Leben vor subjectiver Willkür schützende Idee der Gerechtigkeit oder der Bestimmung des Willens nach geheiligter Sitte, nach dem als gut geltenden Gesetz. —

Geheiligte Sitte kennt nur der Mensch. Sie unterscheidet ihn als Geschichtswesen von allen Naturwesen. Sie ist nur in gegliederter Gemeinschaft denkbar und thatsächlich vorhanden. Sie schliesst Lebensregeln und Normen in sich, die den Einzelnen in seinem, durch die Sitte geschulten Gewissen binden, und deren Verletzung strafbar macht. Sie birgt in ihrem geheimnissvollen Schoosse die meist noch unbewussten Ideale des Rechts- und Culturlebens. Sie weist zurück auf den Lebensheerd menschlicher Genossenschaft in Familie und Volk, auf religiöse Tradition und sanctionirte Erbschaft. In ihr wurzelt Alles, was Autorität und Pietät heisst.

Auf dem Erbe der Väter ruht zum grossen Theil wie der sittliche Bedarf, so die sittliche Befriedigung der Einzelperson. Der mütterliche Hauch der ihn umgebenden Heimath ist auch für den Typus, die Eigenart des Characters bedingend gewesen. Für den vom Vater stammenden und von der Mutter zur Welt

---

Neben den oben ausgeführten etymologischen Zusammenstellungen auf ältere Erklärungsversuche unseres „Sitte“ noch irgend welche Rücksicht zu nehmen, ist durchaus nicht mehr nöthig, da die letzteren, wie z. B. die Zusammenstellung mit „sitzen“ oder mit dem altindischen çi „liegen“ und andere gar keinen Boden haben. Wichtiger wäre zu möglichst genauer Feststellung der Begriffsentwickelung von „Sitte“, dem Gebrauch des Wortes noch weiter nachzugehen, was noch umfangreichere Studien nöthig machen würde. Ich will nach dieser Richtung nur noch eine Bemerkung zufügen, die sich auf die mir gerade vorliegende livländische Reimchronik bezieht. In ihr begegnet das Wort site gegen funfzig Male, darunter aber nicht ein einziges Mal von einer bestimmten einzelnen Persönlichkeit, was in der älteren Zeit auch sonst nur selten vorzukommen scheint, wie z. B. bei Walther (35, 8): ez ist mîn site. In der Reimchronik begegnet: nâch heldes site, nâch ritters site, nâch des ordens site, — öfter, noch häufiger: des landes site, ferner: der heiden site, der burger site, der pfaffen site etc., so wie mehrfach auch Wendungen vorkommen, wie: nâch brûderlîchen siten, nâch minneclîcher site, nâch tugentlîchen siten, mit menlîchen siten und andere.

geborenen und in einen gewissen geschichtlichen Zusammenhang des Lebens hineingestellten Menschen könnte also die Sitte fast wie eine naturnothwendig ihn bedingende Macht aufgefasst werden, die von vornherein sein Gemüths- und Willensleben beherrscht. Mag man sich den „Ursprung der Sitten" (Lazarus) völkerpsychologisch denken und historisch erklären wie man will, immer sind dieselben, bis auf Sprachform und Geberde herab, eine bereits vorhandene Mitgift, deren der Einzelne nicht ledig gehen kann, wenn er noch so sehr mit seiner „Freiheit" dagegen reagiren mag. Freilich dürfen wir unter Sitte nicht bloss die vorübergehende, grundsätzlich wechselnde Mode, noch auch das äusserliche, in der Convention und den Höflichkeitsformen der Etiquette zu Tage tretende gesellschaftliche Herkommen verstehen. Im geraden Gegensatz dazu bezeichnen wir mit diesem edlen Ausdruck das in Sprache und Lebensgewohnheit, Recht und Religion Feststehende, geschichtlich Entwickelte und Ueberlieferte. So umgiebt die Sitte den Menschen von Geburt an, ja man möchte sagen, schon in seinem embryonenhaften Dasein mit geistigen Nahrungselementen, die sein Dasein und Sosein bedingen. „Die Sitte", sagt Schleiermacher, „ist die durch alle Eigenthümlichkeiten der Einzelnen hindurchgehende Gleichheit, der Typus in der sittlichen Thätigkeit." Sie ist als solche nicht Product bewusster Absicht, etwa ein Uebereinkommen, eine Abmachung vieler Einzelner; sie ist vielmehr die über dem Bewusstsein des Einzelnen sich gestaltende Physiognomie des Gemeinlebens. Sie bildet geradezu die Atmosphäre, in welcher und aus welcher er als geistig geartetes Wesen zur Selbstkraft emporwächst.

So scheint denn die „Sitten"-Lehre nicht von der Willensfreiheit und ihrer selbstbewussten Zwecksetzung, sondern von menschlicher Collectiv-Gewohnheit und naturhafter Gebundenheit ihren Ausgangspunkt nehmen zu sollen. Alles Handeln beruhte auf einem durch die Sitte so oder so bestimmten oder modificirten Instinct; der Mensch wäre einfach ein Gewohnheitsthier!

Dass Wohnung und Gewöhnung auf die sittliche Art oder Unart des Menschen einen durchschlagenden Einfluss üben, wird kein Beobachter menschlicher Lebensverhältnisse leugnen können. Meine empirische Darstellung im ersten Theile dieses Werkes hat es allseitig erwiesen, wie entscheidend solche Einflüsse sind, wie kettenartig der Zusammenhang menschlicher Handlungen sich gestaltet, wie innerlich motivirt und determinirt alle Beziehungen seines individuellen Lebens auch in geistiger Hinsicht sind. Ueberall herrscht Gesetz und innere Nothwen-

digkeit der Bewegung, wo ein oberflächlich beobachtendes Auge nur Zufall oder Willkür erblickt.

Allein die Art und Weise, der eigenthümliche Charakter dieser Bedingtheit, dieser „Gesetzmässigkeit“ nöthigte uns dort bereits den tief bedeutsamen Unterschied zwischen blosser Naturnothwendigkeit (Causalität) und menschlicher Willensbewegung (Motivität) auch innerhalb der durch Sitte geregelten Gemeinschaft in's Auge zu fassen. Nicht bloss instinctiv gestaltet sich die Sitte, den Einzelnen durch ein naturhaftes Muss knechtend, sondern sein Leben normirend, sein Zweckbewusstsein weckend und klärend, seine Motive regelnd, seinen Willen erziehend, seine That fordernd, sein Verhalten bestimmend. Was heisst das? Wie geschieht das? —

Der Schlüssel des Problems liegt einfach darin, dass der Mensch als geschichtsfähiges Wesen die ihm zunächst unbewusst einwohnenden Kräfte und Gaben, die ihm immanenten Triebe und Bedürfnisse zweckbewusst zu gestalten und demgemäss zu Normen seines Gemeinlebens in Wort und That auszubilden die Fähigkeit und das Bedürfniss hat.

Gegen eine von Hartmann z. B. befürwortete „Sittlichkeit des Instinctes“ und der blossen „Reflexwirkungen“ müssen wir uns, wenn wir auch dem Unbewussten seine Bedeutung für die Sittlichkeit nicht abstreiten, doch unter allen Umständen entschieden verwahren. Normen, Ideen, Grundsätze haben wir nöthig, welche gerade in das verwirrende und unheilvolle Treiben und Drängen des natürlichen Instinctes, der blinden Triebe, Neigungen und Begierden erst zweckvolle Ordnung bringen. Ohne sie ist es ebenso widersinnig, von Sittlichkeit zu sprechen, wie von einem Staate ohne bürgerliche Gesetze. Selbst wenn jene Ideen zunächst auch in der geschichtlichen Gemeinschaft der Menschen vielfach unbewusst wirken und ihre Herrschaft ausüben, gestalten sie sich doch mit Nothwendigkeit zu Rechtsnormen und Sitten, welche als solche nöthigend (necessitirend und adstringirend) an das erwachende sittliche Bewusstsein (Gewissen) des Einzelnen herantreten.

Bleiben wir bei dem heimathlichen Heerde, dem eigentlichen Sitz und Ursprung geheiligter Sitte, beobachtend stehen, so erscheinen bereits Nahrung und Kleidung, Wohnort und Wohnart sammt der häuslichen Lebensgewohnheit specifisch unterschieden von der instinctiven Naturgewohnheit der Thiere, auch wo wir diese in einem fest geordneten Gesellschaftsleben sich bewegen sehen. Wir halten es für eine bedenkliche, leicht zu Missver-

ständnissen führende Characteristik des menschlichen Lebens, wenn man die „Familie“ gegenüber dem „Staate“ als ein „Naturproduct“ (Luthardt) bezeichnet. Die menschliche Familie ist als solche bereits ein sittliches Collectivum, zwar auf der Naturgemeinschaft der Ehe ruhend, aber an dem häuslichen Heerde ihr Verhalten regelnd und normirend.

Auch das Thier hat seine Wohnung, die Vögel ihre Nester, die Füchse ihre Gruben, der Biber seinen künstlichen Bau, die Biene ihr mathematisch genau geformtes Zellensystem. Und in der geselligen Ordnung ihrer gemeinsamen Arbeit, wo sie in Haufen leben, erkennen wir staunend die Macht und den Haushalt schöpferischer Organisation. Mag man im Hinblick darauf den „Willen in der Natur“ (Schopenhauer) bewundernd hervorheben, mag man sogar das „Zweckmässige und Planvolle“ in derselben aus einem „Hellsehen des Unbewussten“ herleiten (Hartmann), immer stellt sich der „gemeinsame Instinct“ in bestimmten Gegensatz zum zweckbewussten Handeln, der eigentlichen Sphäre des Menschlich-Ethischen. Das ist es, was auch der ungenannte Verfasser (P. L.) des eben erschienenen Werkes: „Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus“ (Mitau 1873) durchgehends verkennt, wenn er den gegliederten Zusammenhang menschlicher Gesellschaft mit der gesammten Naturorganisation in Parallele stellt und beide nur graduell unterscheiden will. Eine sich selbstnormirende Zwecksetzung lässt sich in keinem Gebiete der „übrigen Natur-Organismen“ nachweisen. Alle „Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft“ bleiben unklare Utopien, wenn man im Widerspruch mit der geschichtlichen Erfahrung menschliche Sitten und Normen lediglich aus dem Boden physischen Wachsthums meint herleiten zu können.

„Das Ganze des Bienenlebens“, — sagt Hartmann in seiner Philosophie des Unbewussten (S. 99) — „macht den Eindruck, als ob ein unsichtbarer höchster Baumeister den Plan des Ganzen der Versammlung vorgelegt und jedem Individuum eingeprägt hätte, als wenn jede Art von Arbeitern ihre bestimmte Arbeit, Stelle und Nummer der Ablösung auswendig gelernt hätte und durch geheime Signale von dem Augenblicke benachrichtigt würde, wo sie an die Reihe kommt.“ Aber alles dies ist eben Leistung des Instinctes; und wenn der Instinct in solchem Gemeinwesen sich als „zweckmässig“ erweist, wenn wir überhaupt in der Natur — was bekanntlich eine sehr strittige Frage ist — den „Zweckbegriff“ anerkennen, dann müssen wir

auch auf einen zweckbewussten Willen als Hintergrund dieser Organisation zurückschliessen. Sonst kommen wir zu der unsinnigen und unklaren Behauptung eines „unbewussten Hellsehens“, eines „Unbewussten“, das doch überall „Pläne“ verfolgt und „vorsehungsvoll“ die Entwickelung ordnet! Der Mensch hingegen bringt sich den Zusammenhang seines Gemeinlebens zum Bewusstsein und ist eben deshalb im Stande, normativ sein Handeln zu ordnen und Einem Zweck unterzuordnen.

Fassen wir zunächst den äusserlichsten, gleichsam handgreiflichen Unterschied in's Auge: — kein Ameisenhaufen und kein Bienenschwarm kennt jenes erwärmende, belebende und gesellig bindende Feuer des Heerdes. Und nirgends in der Natur finden wir die Tradition als sprachliche Ueberlieferung der am häuslichen Heerde ursprünglich gemachten Erfahrungen. Es ist das die specifische Domäne des vernunftbegabten Menschen, durch welchen zwar auch die gesellig lebenden Thiere gezüchtet und veredelt, seinen Zwecken dienstbar werden, welcher aber allein die Kräfte der Natur in culturgeschichtlichem Fortschritt werkzeuglich, d. h. vernunftgemäss und zweckbewusst zu verwerthen vermag und eben damit bereits seine unbedingte Priorität, seinen Primat über die gesammte irdische Welt documentirt.

Man hat spottend, im materialistischen Interesse gesagt: „der Mensch ist ein kochendes Thier;“ oder gar: „der Mensch ist, was er isst!“ Aber die tiefe, ihn selbst Lügen strafende und zu Schanden machende ethische Wahrheit jener Sätze vermag der naturalistische Empiriker nie zu verstehen, ja kaum zu ahnen. Wir acceptiren in gewissem Sinne jene aus der rein äusserlichen Beobachtung geschöpften Sätze, indem wir wissen und mit schlagender Bestimmtheit darlegen können, dass bereits die Nahrung des Menschen, durch die Sitte bedingt und durch die Vernunft geadelt, ihn als sittliches Wesen kennzeichnet. Auch in den leiblichen Bedürfnissen seines Lebens macht er die naturgesetzlich geordneten Dinge einem Zwecke dienstbar nach Regeln, die sich ihm auf Grund fortschreitender Erfahrung zu überlieferten Normen seines Verhaltens, seiner Handlungsweise gestaltet haben und noch fort und fort gestalten. Die Geschichte der Kochkunst wäre bereits ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. Warum macht das Thier nie Feuer? Warum fertigt und braucht es nie ein Werkzeug, geschweige denn ein Kochgeräth? Das sind scheinbar Kinderfragen, die doch kein Darwinist und consequenter Naturalist zu beantworten, noch mit seinen, von sonderlichem Köhlerglauben strotzenden dogmatischen

Prämissen in klaren Zusammenhang zu bringen vermag. Denn aus keiner Urzelle entsteht je eine Bratpfanne oder ein Kochgeräth. Wenn ich in einem an prangenden Pflanzen und Früchten überreichen Urwalde eine vertrocknete Brodrinde oder eine gekochte Kartoffel finde, so stellt sich mir in solchem Funde ein Problem vor das untersuchende Auge, welches alle Versuche des Naturalisten, das Welträthsel zu lösen, zu Scheitern bringt. Es liegt in der Brodrinde eine Kraft, eine „Dynamide" verborgen, die keine naturwissenschaftliche Metaphysik mit blosser organischer Zellen- oder Atomentheorie zu erklären vermag. Es ist die Kraft des zwecksetzenden Willens, die hier gleichsam als ethische Potenz zu Grunde liegt.

Ebenso und in noch höherem Maasse ist die Kleidung ein specifisches Document menschlicher Gesittung. Wir brauchen gar nicht, um das eigenartige Princip geschichtlichen d. h. sittlichen Lebens zu begrenzen, in abstracten Phrasen uns zu bewegen und zu metaphysischen Deductionen unsre Zuflucht zu nehmen. Jeder Rock und jeder Schuh ist im Stande den Darwinisten ad absurdum zu führen, wenn er den Abstand des Menschen vom Gorilla als einen bloss graduellen zu bezeichnen wagt; wenn er zwischen „Sittlichkeit und Darwinismus" (Carneri) oder gar zwischen „Religion und darwinistischer Descendenztheorie" (Jäger) keinen exclusiven Gegensatz meint auffinden, ja zwischen der einen und der andern den nothwendigen Zusammenhang glaubt nachweisen zu können. Es schleicht sich da immer ein logischer Sprung (eine μετάβασις εἴς ἀλλὸ γένος) ein, welcher durch jenes asylum ignorantiae, durch die Annahme einer Millionen und aber Millionen Jahre langen, unsrer Beobachtung und Erfahrung doch nicht zugänglichen Entwickelung keineswegs acceptabel gemacht werden kann.

Wenn Philosophen wie Fr. D. Strauss auf darwinistisch-materialistischer Basis ihre „Weltanschauung" aufbauen, so sollten sie sich auch dessen bewusst sein, dass man dann nicht mehr nach freier Selbstbestimmung „sein Leben ordnen" kann. Es fehlt Brücke, Weg und Steg dazu, mag man auch dafür schwärmen, dass der Mensch, um ein sittliches Wesen zu sein, „sich selbst nach der Idee der Gattung bestimmen" müsse! Aus dem Naturboden allein ergiebt sich nur Wachsthum, instinctive Entwickelung, keine Geschichte, keine ideale Selbstbestimmung, kein Zweckbewusstsein. Darin sind Darwin und Häckel consequenter als die „Halben", zu welchen in dieser Hinsicht auch Strauss mit seinem „neuen Glauben" zu rechnen ist.

Mit vollem Recht hat ihm ein neuerer besonnerer Kritiker (Johannes Huber) den Vorwurf gemacht, dass es bei dem „Taumel der Widersprüche, in welchem Strauss sich bewegt“ characteristisch sei, dass er als materialistischer Darwinist „auf einmal doch ein inneres Gesetz des menschlichen Lebens aus der Idee (!) der menschlichen Gattung zu entwickeln“ versuche. Wie kann ein Anhänger Darwin's, welcher „die Gattung“ für einen subjectiven arbiträren Begriff erklärt und demnach die Objectivität derselben in Abrede stellt, noch von der Gattung als einem Grunde sittlicher Selbstbestimmung reden? Es giebt nach Darwin nur Individuen, mehr oder minder verschieden, und kein Individuum darf für das andere als Maasstab angenommen werden. Wohin dieses materialistische Princip des Individualismus treibt, das hat ein Max Stirner in dem Buch „der Einzige und sein Eigenthum“ so nackt und keck ausgesprochen, dass darüber selbst Feuerbach in Verlegenheit gekommen zu sein scheint. Stirner gründet Alles auf das einzelne, egoistische Ich, erklärt es für religiösen Aberglauben, Ideale oder irgend eine Gemeinschaft zu statuiren, nennt denjenigen einen Narren, welcher etwas respectirt, ohne dass sein Respect erkauft worden ist. Der Einzelne lebt sich vielmehr in dem Kampf ums Dasein nur selber aus „unbesorgt darum wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre“.

Wenn man also Materialist sein will, so muss man auch die letzte Consequenz, die Leugnung eines zwecksetzenden Willens nicht scheuen. Wie wäre dieser auch denkbar in einer Welt, die nur bewegter Stoff ist, wo die mechanische Causalität alles regiert und verbindet! Aber noch mehr. Selbst die einfachste mechanische Zwecksetzung, die Ausgestaltung der dem Menschen eigenthümlichen und zu seiner Erhaltung nothwendigen Nahrungs- und Schutzmittel auf dem Wege werkzeuglicher Vervollkommnung lassen sich aus der naturalistischen Descendenztheorie schlechterdings nicht erklären. Wenn wirklich die natürliche Zuchtwahl die Eigenschaften, die einem Wesen im „Kampf ums Dasein“ nützlich sind, erhält und fortwährend steigert, wie konnte es dann zu jenen eigenthümlichen Characteren kommen, welche den menschlichen Organismus vom Thiere unterscheiden und ihn im Vergleich mit diesem, wie Huber sagt, „geradezu als stiefmütterlich behandelt erscheinen lassen.“ Es fehlt die offenbar günstige Einrichtung der erwärmenden Hautbehaarung, es fehlt das furchtbare Gebiss des Gorilla und aller anderen Affen, es fehlt die wuchtige Kraft der Vorderarme, kurz es fehlen all

die natürlichen Waffen, die das Thier im Kampfe um Selbsterhaltung nicht bloss hat, sondern in seiner Durchbildung bis zum Höhepunkt des Menschenthums noch immer mehr hätte steigern und entwickeln müssen. Statt dessen kommt der Mensch nackt und hülflos, vielleicht als das unbeholfenste aller Geschöpfe auf die Welt. Nur in der Gemeinschaft der denkenden und zwecksetzenden Arbeit, in der sprachlichen Ueberlieferung der Sitte, in den Mitteln, welche er durch Wohnung, Kleidung und Nahrungsbereitung sich selbst schafft und bildet, ist ihm Schutz und Sicherheit für seine gedeihliche Entwickelung geboten. Das Princip der natürlichen Zuchtwahl erklärt uns den Menschen weder nach seiner physischen Ausstattung, noch nach seiner zwecksetzenden Thätigkeit.

Darum, wo ich, etwa an eine schöne vereinsamte Insel als Schiffbrüchiger verschlagen, mitten in überwältigender Naturpracht ein zerrissenes Kleid oder einen zerfetzten Schuh finde, da werde ich aufjauchzen ob solcher Zeichen specifisch menschlicher Civilisation und dessen absolut gewiss sein, dass solches Eiland nicht bloss von Affenhänden betastet, sondern von Menschenfüssen betreten worden sein muss. Denn der Schuh hat eine Geschichte, die den Fortschritt der Cultur spiegelt; und der Rock ist ein Product verzweigter Arbeitsleistung, die in der eigenthümlichen zweckvollen Verwendung der Naturobjecte lediglich als Errungenschaft jahrhundertelanger Ueberlieferung der Erfahrungen und der Sitten früherer Generationen gedacht und verstanden werden kann. Mit anderen Worten: kein Schuh, kein Rock kann gewachsen sein — diese triviale Wahrheit birgt keimartig in sich das Geheimniss aller Ethik.

Denn das Geheimniss des Ethischen liegt bereits in der eigenthümlichen Verhältnissbestimmung der Natur zur Sitte, d. h. des nothwendigen Wachsthums zur freien Zwecksetzung, der sich ewig gleich bleibenden naturgesetzlichen Nothwendigkeit zur geschichtlich fortschreitenden Normgebung und Satzung, kurz in der Unterscheidung des Müssens von dem Sollen, des an sich nothwendigen Seins von dem gewollten Sosein.

Es ist freilich die Sitte, die zwecksetzende und culturgeschichtlich fortschreitende Normgebung für menschliches Wohnen, Gewöhnen und Zusammenleben nur die allgemeinste Voraussetzung für das Verständniss dessen, was wir im tieferen Sinne das Sittliche nennen, sofern wir mit diesem Ausdruck die persönliche Gesinnung und Handlungsweise des Menschen gemäss einem höchsten, Gut und Böse unterscheidenden Lebenszweck

zu bezeichnen pflegen. Aber alles Sittliche wird doch nur aus jener socialen Sphäre gemeinschaftlicher Zwecksetzung und Normgebung herausgeboren und verstanden. Der einzelne Mensch, das Einzelsubject als sittliches Wesen betrachtet wächst zunächst unbewusst auf im Zusammenhange mit dem Gemeinschaftsboden, aus dem er erzeugt und geboren, mit der Tradition die ihn umgiebt, mit der Gewohnheit, die ihn factisch erzieht und zu einem sittlichen Wesen erst bildet. Selbst das, was wir sein Gewissen nennen, jenes Unterscheidungsvermögen für das, was er soll oder nicht soll, ist stets und zwar noch vor dem Erwachen des persönlichen Bewustseins getragen und erfüllt von der ihn umgebenden Luft hergebrachter Sitte. Sie influirt auf ihn nicht zwangsweise oder durch naturhafte Nothwendigkeit, sondern nöthigend, d. h. von Anfang an seinen Willen adstringirend, bindend, regelnd; mit anderen Worten, sie setzt ihn voraus als ein wollendes und geistig selbstthätiges Wesen, welches in seiner gliedlichen Beziehung zur Gemeinschaft, aus welcher es erwachsen, die Zwecke derselben fördern oder hindern, ihr dienen oder gegen sie reagiren kann.

Schon das Herkommen, wie es als Satzung sich gestaltet, ist für den Einzelnen die sittigende Macht, die seines Willens Selbstthätigkeit fordert und ausbildet, um im Fall seines hemmenden Eigenwillens oder Ungehorsams gegenüber der herrschenden Sitte die Uebermacht dieser Norm ihn fühlen zu lassen in der Strafe; kurz, bereits die Sitte schliesst den Begriff von Recht und Unrecht, Gut und Böse ein und zieht die Einzelpersönlichkeit hinein in diejenige innere Gemüthsbewegung und Willensarbeit, die wir im weitesten Sinn als sittlichen Kampf bezeichnen können, als Selbstüberwindung zur Verwirklichung der für gut geltenden und als solche acceptirten Lebensnorm.

Aber das specifische Gebiet des Sittlichen betreten wir doch erst dann, wenn jene im Gebiete menschlich-socialer Geschichtsentwickelung zu Tage tretenden, durch Sitte sanctionirten Normen unter den Einen, alles Einzelne beherrschenden Gesichtspunkt von Gut und Böse, von Zurechnung und Schuld gestellt werden.

Allerdings ist es ein unleugbares Verdienst der neueren ethischen Forschung, dass sie das Sittliche unter die allgemeine Kategorie der Aneignung und Verwerthung des Materiellen, Naturhaften für den geistig selbstthätigen und vernünftig zwecksetzenden Willen zu befassen suchte (Rothe). Nur der triviale englische Dilettantismus eines Lecky kann es wagen, eine „Naturgeschichte der Sitten“ als eine allgemeine Grundlegung für die „Sittengeschichte Europa's“ zu schreiben, ohne jenen formalen

Begriff des Sittlichen zu berücksichtigen, wie ihn insbesondere die deutsche Philosophie zu Tage gefördert hat. Denn es handelt sich doch bei dieser Begriffsbestimmung nicht um blosse Feststellung dessen, was wir für eine Tugend, was etwa für ein Laster zu halten haben, wie wir das Eine oder das Andere gegenüber den englischen „utilitarischen“ und „intuitiven“ Moralisten zu fixiren im Stande sind, sondern vor Allem um die Begrenzung der Kategorie des Sittlichen im Unterschiede von dem bloss Physischen. Daher gilt es vor Allem das Wesen der Sitte als Characteristicum geschichtlichen Lebens zu dem bloss natürlichen Dasein und Wachsthum in richtige Beziehung zu setzen und nicht durch den unklaren Begriff einer „Naturgeschichte“ der Sitte die ganze Fragestellung zu verwirren.

Ich vermag meinerseits die Wahrheit des Schleiermacherschen Satzes, dass alles Sittliche ein Wirken der Vernunft auf die Natur sei, nicht derart zu desavouiren, wie es neuerdings z. B. von Wuttke und Heman geschehen.

Aber freilich, nicht jede Zwecksetzung und Vergeistigung in der Natursphäre, nicht jede Aneignung der Materie für die Person kenntzeichnet bereits den specifischen Character des Ethischen. Sonst liesse sich da letzere nicht unterscheiden von allen denjenigen Gebieten geistiger Thätigkeit, wo es sich lediglich um das practisch Nützliche und Angenehme (um eine Weltöconomik oder einen Weltgenuss) handelt. Die ästhetische und logische Geistesarbeit des Menschen, die überall ein Wirken der Vernunft auf die Natur involvirt, gehört zwar in das Gebiet des Willenslebens, wie es von der Idee des Sittlichen durchdrungen und getragen werden kann und soll (vgl. §. 4); aber es decken sich jene Thätigkeitsformen noch keineswegs mit dem, was wir sittliches Handeln nennen. Wie die Sitte für den Einzelnen noch unbewusst, so involvirt die persönliche Sittlichkeit bewusstermassen diejenige Willensbewegung oder ein solches Handeln, welches, gesetzmässig geordnet, stets auf einen unbedingt geltenden höchsten Lebenszweck Bezug hat. Daher wir die Abweichung von demselben, die Abnormität als das was schlechterdings nicht sein soll d. h. als das Schuld und Strafe nach sich ziehende Böse, hingegen die Angemessenheit des Verhaltens gegenüber jenem höchsten Lebenszweck als das was schlechterdings sein soll d. h. als das dem sittlichen Ideal entsprechende Gute bezeichnen und demgemäss die gesammte zwecksetzende, unbewusste und bewusste Thätigkeit des Menschen in Gesinnung, Wort und Werk beurtheilen lernen.

Wir sagen damit noch gar nicht, was dem Menschen als gut, was ihm etwa als böse gilt. Inhaltlich genommen kann je nach dem Entwickelungsstadium der Sitte und des von ihr stets abhängigen sittlichen Bewusstseins zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Völkern sehr verschiedenes als gut oder böse, als schlechthin lobenswerth oder verwerflich erscheinen, wie die Geschichte des ethischen Bewusstseins solches aufs Klarste lehrt. Aber die allgemeine Kategorie des Sittlichen, Moralischen, Ethischen (auch wenn wir sie sensu medio fassen) schliesst nothwendig jene Unterscheidung ein, welche auf irgend ein vorausgesetztes Ideal, d. h. auf eine mit dem höchsten Lebenszweck verbundene absolute Lebensnorm hinweist.

Daher reicht es auch nicht aus, nach Schleiermacher's Vorgang den formalen Begriff des Sittlichen aus dem blossen „Verhältniss der Vernunft zur Natur," des Geistes zur Materie herzuleiten. Die im Ethischen nothwendig liegende Unterscheidung von Gut und Böse, von dem was sein soll und nicht sein soll, setzt stets ein „Willensverhältniss" (Herbart) voraus. In dem Verhältniss von Geist zum Geiste, von menschlichem Geistwillen zu einem schlechthin normirenden idealen Geistwillen, prägt sich erst der Gedanke des Sittlichen aus. Der Mensch aber erscheint zu solch einer sittlichen Beurtheilung nicht bloss befähigt, sondern geradezu genöthigt, kraft jenes ihm innewohnenden Organs, das sich als Gewissen documentirt und selbstverständlich seinem Inhalte nach sich im Zusammenhange mit der ihn umgebenden Sitte verschieden entwickelt und ausgestaltet.

In der eigenthümlichen Art des Gewissens, von dessen Wesen und Character das System der Ethik selbst eingehend zu handeln haben wird, liegt es begründet, dass das sittliche Ideal, im Zusammenhange mit jenem absoluten Lebenszweck, sich nie im einzelnen Menschen, abgesehen von den traditionellen Formen des geschichtlich-volksthümlichen, des häuslich-familienhaften und des religiös-sittlichen Gemeinwesens, zu entwickeln und zu klären vermag. Mit Recht betont es Heman in seiner neuesten kritischen Beleuchtung der Schleiermacher'schen Idee der sittlichen Aufgabe, dass das Thun zum Handeln, d. h. zum sittlichen Thun erst wird, wenn es unter den Gesichtspunkt seines Verhältnisses zur Sitte, zu der empirisch vorliegenden, real gewordenen Form des Guten gebracht wird. Ein jegliches Ideal, obwohl auf einen göttlichen und absoluten Factor des Sittlichen hindeutend, wird gleichwohl zur practischen Lebens-

norm nur im Zusammenhang mit der Sitte, hat seine Wurzeln in dem religiös gearteten Gemüthsleben der Gemeinschaft, welche ihr Collectivdasein, sowie die Handlungsweise der Einzelnen zu normiren strebt.

Mag man auch Sittigkeit und Sittsamkeit als zarte Angemessenheit an die als gut präsumirte gesellige Sitte unterscheiden von der Sittlichkeit als der aus der persönlichen Gesinnung und Willensbeschaffenheit hervorgehenden, dem höchsten Lebenszweck entsprechenden Handlungsweise des Menschen; — immer liegt doch jener höchste Lebenszweck, einem absolut geltenden Lebensgesetz zu gehorchen, wenn auch meist unbewusst der Sitte zu Grunde und tritt an den Einzelnen durch Vermittelung der traditionell gewordenen Sitte oder Lebensregelung heran.

Die einzelnen Sitten und die herrschende Sitte, — sie geben sich bereits kund und lassen sich beobachten in allen Gebieten, wo es sich um Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus und Hof etc. handelt. Denn in allen diesen Sphären täglichen Lebens und täglicher Arbeit erhebt sich, wie wir oben sahen, der Mensch durch zwecksetzenden Willen über die blosse Natursphäre und giebt sich Normen des Verhaltens. Daher können wir auch von Speisen und Getränken, von Kleidern oder Schuhen sagen, ob sie gut oder schlecht sind, d. h. ob sie im Zusammenhange mit dem durch die Sitte bedingten practischen Bedürfniss ihrem Sonderzweck entsprechen oder nicht. Aber erst dort tritt die geheiligte Sitte oder das specifisch Sittliche zu Tage, wo alle diese Dinge zeitlichen Lebens, im Zusammenhange mit einem geordneten „Reich der Zwecke,“ einem höchsten Lebenszweck untergeordnet werden.

Von Gut und Böse im ethischen Sinne kann ich also erst dort reden, wo gegenüber dem bloss mechanischen oder rein gewohnheitsmässigen Handeln nach hergebrachter Sitte ein Bewusstsein des höchsten Lebenszweckes zu dämmern beginnt, und mit diesem Bewusstsein ein fortgesetztes Streben und Ringen nach Verwirklichung jenes Zieles eintritt. So hat Kant mit seinem berühmt gewordenen Worte Recht, wenn er in der Einleitung zu seiner „Metaphysik der Sitten“ sagt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Den Willen jedoch können wir an und für sich nicht als gut oder böse bezeichnen, sondern nur sofern wir ihn in Beziehung zu einer höheren, absolut gültigen Lebensnorm thätig denken. Sie ist das Maass für die Be-

urtheilung der Willensqualität. Sie zieht den menschlichen Willen hinein in die Nöthigung, der Verwirklichung des sittlichen Ideals nachzujagen und den Hemmungen desselben reagirend gegenüber zu treten.

Kurz, — wo mit der Unterscheidung von Gut und Böse ein Kampf, eine Selbstüberwindung, eine Selbstförderung resp. Selbstreinigung im Zusammenhange mit dem in der geschichtlichen Form der Sitte an den einzelnen herantretenden höchsten Lebenszweck sich historisch verwirklicht, da beginnt das Leben der Geschichte, das Sittliche im allgemeinsten, formalen Sinne.

Daher auch die sogenannten Einzelsitten (Satzungen für die Form des Gemeinlebens), wie sie das gesellige Verhalten des Menschen traditionell in seinen häuslich-familienhaften und volksthümlich-staatlichen Zusammenhange ursprünglich bedingen, anerkanntermassen stets einen religiösen Hintergrund haben, d. h. auf eine mehr oder weniger klar oder dunkel vorausgesetzte ideale Norm eines absoluten Willens sich beziehen, von welchem der Mensch sich abhängig fühlt, dem er sich unterordnet und den zu erfüllen ihm als jener höchste Lebenszweck erscheint. Es latitiren also bereits in dem allgemeinen Begriff des Sittlichen jene drei Factoren, durch deren nähere Beleuchtung im folgenden Paragraphen wir noch Manches zur Klärung des formalen Grundgedankens aller Ethik werden beitragen können.

Resultat:

§. 1. Das Sittliche, im allgemeinsten, formalen Sinne, nennen wir im Unterschiede von blosser Naturnothwendigkeit und im engsten Anschluss an die geschichtlich vermittelte Tradition und Sitte diejenige gesetzmässig geordnete Lebensbewegung des Menschen, kraft welcher er als ein wollendes und zwecksetzendes Wesen in seinem gliedlichen Zusammenhange mit der menschlichen Gemeinschaft nach einer höchsten, Gut und Böse unterscheidenden Lebensnorm handelt.

§. 2. Die drei Factoren des Sittlichen. Gottes-, Welt- und Selbstbewusstsein. Innere Wechselbeziehung zwischen dem universell-religiösen, gattungsmässig-socialen und individuell-persönlichen Factor. Vorschlagen des Gattungsmässigen in der Sittenlehre. Allgemeine Berechtigung, die Sittenlehre als Socialethik zu bezeichnen und zu behandeln.

Versuchen wir es, um den allgemeinen formalen Begriff des Sittlichen noch genauer zu präcisiren, den umgekehrten Weg zu

gehen, d. h. nicht von der empirischen Betrachtung der Sitten unseren Ausgangspunkt zu nehmen, sondern vor Allem jenen höchsten Lebenszweck ins Auge zu fassen, welcher als absolute und zu verwirklichende Norm des Handelns gedacht, das Sittliche als solches von allen übrigen practischen Lebenszwecken uns unterscheiden lehrte. Nur so treten alle Thätigkeitssphären des Menschen zu dem Sittlichen in eine enge, subordinirte Beziehung, indem sie in der erstrebten Verwirklichung des höchsten Lebenszweckes ihren principiellen und idealen Einheitspunkt gewinnen.

Man hat freilich im Gegensatz zu der Annahme eines einheitlichen Princips aller sittlichen Lebensbewegung eine ganze Reihe sittlicher Ideen und dem entsprechender Ideale zu Normen sittlichen Handelns machen wollen (Herbart). Man verkannte aber dabei, dass die Vielheit der Ideen und Normen bindende, und, wie es in der ethischen Sphäre der Fall sein muss, schlechterdings und für das gesammte practische Verhalten bindende Kraft nur haben kann, wenn die Normen aus dem Einen Grundgedanken geboren sind, dass es eine höchste gesetzgeberische Macht, ein absolutes Soll giebt, auf welches alle einzelnen Handlungsweisen, alle sachlichen Einzelmomente der als bindend geltenden Sitte zurückgeführt werden. Nicht ohne tieferen Grund nannte Kant diese schlechthin bindende Macht, abgesehen von ihrem möglichen Inhalte, einen Imperativ kategorischer Art, welcher im Unterschiede von bloss bedingten, mit einem Wenn und Aber verbundenen Zweckmässigkeitsregeln (hypothetischen Imperativen) lediglich in der Kategorie der allgemeinen, schlechthin und für alle Fälle bindenden Forderung sich bewegt.

So treten auch die minimsten Dinge practischen Lebens und Wirkens unter den Maasstab der Sitte und durch die Sitte mit einer im Gewissen geahnten und als allgemein gültig angesehenen Lebensnorm in gewissen Zusammenhang. Es erscheint beispielsweise auf den ersten Blick vielleicht sittlich gleichgültig, ob ich mich so oder so nähre oder kleide, schlafe oder gehe, spreche oder schreibe. Ob mein Essen und Trinken schmackhaft oder unschmackhaft, fein oder einfach sich gestalte, halte ich möglicher Weise für irrelevant. Ob mein Schuh so oder so gemacht ist; mein Rock glatt oder in Falten sitzt; ob ich früh aufstehe oder spät schlafen gehe; ob meine Sprechweise provinciell gefärbt ist oder in grammatischen Fehlern sich bewegt; ob mein Styl beim Schreiben elegant geglättet ist oder über Knüppel-

brücken mühsam holpert und stolpert; — es scheint das Alles und Vieles dem Aehnliches zu derjenigen practischen Lebensbethätigung des Menschen zu gehören, die mit dem Ethischen nichts zu thun hat. Betrachte ich aber diese Dinge unter dem Gesichtspunkte der Sitte, so gewinnen sie eine höhere Bedeutung schon insofern, als sie mit der civilisatorischen Aufgabe des Menschen zusammenhängen. Ja selbst Kleider und Schuh, die gesammte tägliche Regelung des kleinen Lebens, die Sprechweise und das ganze Gebahren des Menschen bis auf die kleinste Gesticulation, — sie gewinnen sittliche Bedeutung, sobald sie als culturgeschichtliche Bildungselemente in den Dienst eines humanen, den Menschen vom Thier und allen Naturwesen unterscheidenden Lebenszweckes gestellt, von einem einheitlichen Grundgedanken beherrscht werden. Nichts erscheint mehr sittlich indifferent im Leben; mit der historischen Gestaltung tritt es in den Dienst der Sitte und eben damit in Beziehung zu einer absoluten Lebensnorm. Das gesammte Sein und Denken des Menschen wird eingehüllt in den Begriff des Sollens und für das Sollen in seiner unübersehbar vielgliedrigen Gestaltung sucht der moralische Geist des Menschen unwillkürlich und nothwendig nach einem einheitlichen absolut bindenden Soll. „Die unvertilgbare Idee eines verbindlichen Sollens, die alle unsere Thätigkeit und unsere Gefühle begleitet, die Selbstbeurtheilung des Gewissens unterscheidet das menschliche Wesen als Glied eines Geisterreiches von der leidenschaftlichen Naturlebendigkeit der Thierwelt“ (Lotze). In dem Einzelfalle mag zur Erreichung eines irgendwie möglichen Erfolges der Imperativ problematisch, zur Verwirklichung ganz bestimmter Mittel zu bestimmten wirklichen Absichten die Forderung assertorisch (fest behauptend) sich gestalten; wenn es sich aber um das der Sitte Entsprechende, um das sittlich Gute handelt, muss das Postulat nothwendig apodictisch sein, d. h. auf den Einen höchsten Lebenszweck sich beziehen und eben deshalb in einem absoluten und allgemein gültigen Gesetz zum Ausdruck kommen.

Diese Wahrheit ist zugleich illustrirend für die ethische Beurtheilung der zur Erreichung des absoluten, höchsten Lebenszweckes gewählten Mittel. Die sittliche Qualität derselben wird insofern durch den Zweck bestimmt als sie zweckentsprechend gewählt werden müssen. Ja der verrufene Satz: der Zweck heilige die Mittel, ist insoweit durchaus wahr und unbestreitbar, als das Mittel, wenn es ein solches wirklich sein soll,

in der That zweckentsprechend d. h., zur Erreichung des höchsten Lebenszweckes in gradem oder richtigem Verhältniss stehen muss. Die Unwahrheit des jesuitischen Probabilismus und die Unsittlichkeit jener berüchtigten Zweckmässigkeitstheorie liegt nur darin begründet, dass man der Einbildung lebt, unlautere Mittel könnten überhaupt zur Erreichung des höchsten Lebenszweckes dienen, demselben adäquat sein. Ist das Mittel aber der Idee und dem Wesen des absolut bindenden Imperativs qualitativ entsprechend, so hat es damit auch den Stempel, die Signatur sittlicher Berechtigung in dem Bewusstsein des Handelnden erlangt. Alle Einzel- und Mittelzwecke werden im sittlichen Thun dem als absolut gedachten Endzweck conform zu gestalten oder zu wählen sein. Das fordert bereits die Consequenz des einfach practischen Verstandes, der niemals Unkraut säen wird, um Weizen zu erndten.

Jeder practischen Lebensbewegung liegt also insofern ein unbedingtes „Du sollst", wenn auch in den rohesten Stadien sittlicher Lebensentwickelung noch unbewusst, zu Grunde, als alle einzelnen Sitten und Sittengebote darauf hinzielen, das menschliche Leben einer höchsten, bestimmenden Lebensmacht einzuordnen oder unterzuordnen. Es ist das jener schlechthin gesetzgebende göttliche Wille, den der Mensch in der Welt irdischer Ordnung als einen sich durchsetzenden ahnt, den zu verletzen das höchste Uebel im Gefolge haben muss, den zu erfüllen, mit welchem sich eins zu wissen, insofern als das höchste Gut erscheinen mag, als die Reaction gegen die allgemein gültige sittliche Weltordnung den Menschen unter die Macht derselben, wie jeder Heide es fühlt, begraben und eben deshalb zermalmen muss.

So sehr wir aber Kant, dem modernen Moses, dem „Zermalmenden," für die Unbedingtheit sittlicher Pflicht kämpfenden, Recht geben müssen, wenn er das Kategorische jener höchsten Lebensnorm hervorhob, so wenig können wir ihm beistimmen, wenn er auf dem Wege der Autonomie d. h. der Selbstgesetzgebung der practischen Vernunft des Menschen jene Norm zu Stande kommen liess, ja grade in ihrem autonomen Charakter das Bindende und die nöthigende Macht derselben glaubte suchen zu müssen. Das Gesetz, das ich mir selbst oder meine eigene Vernunft (mein intelligibler Mensch) meinem sinnlich beschränkten Wesen (dem empirischen Menschen) giebt oder vorschreibt, ist mir nie eine unbedingte Autorität, sondern als mein Geschöpf mir selbst unterworfen. Die sittlich bindende Wahrheit ist nie

eine solche, welche der Mensch sich selbst geschaffen, sondern als deren Geschöpf er sich wissen muss. Sittlich bindet mich und wird mir innerlich gewiss nur die Wahrheit, die sich meinem Gewissen als eine von mir selbst unabhängige Macht darstellt, nur das Gesetz, welches ich als eine höchste Lebensnorm deshalb anzuerkennen genöthigt werde, weil und sofern ich es in der allgemeinen Weltgesetzgebung und Geschichtsordnung tief begründet und objectiv sanctionirt weiss. Mit Recht hat der neueste Beurtheiler des Kant'schen Religionsbegriffes (Bender) gesagt: „Das absolut Verpflichtende muss einen absoluten Werth haben. So lange die Menschheit an den absoluten Werth ihrer moralischen Aufgabe glaubt und dieselbe nicht an eine egoistische Individualethik preisgiebt, wird auch der Glaube an die göttliche Gesetzgebung seine Grundlage bewahren."

Darin aber hatte Kant Recht, und darin liegt die relative Wahrheit seiner Forderung der Autonomie, dass er jenes höchste Gesetz, jenen Gut und Böse schlechthin bedingenden und bestimmenden Imperativ nur in dem Maasse und insofern als einen „sittlichen" anerkannte, als er nicht den Charakter eines äusserlichen Muss, einer zwingenden Nöthigung von Seiten eines anderen, mächtigeren Willens an sich trug. Kant nannte das bekanntlich Heteronomie. Es muss vielmehr jene absolut gültige Norm als berechtigte Forderung in der menschlichen practischen Vernunft sich documentiren, in ihr sich derart geltend machen, dass sie ihr Ja und Amen dazu sagt. Mit anderen Worten, als eine das Gewissen bindende Nöthigung stellt sich jenes absolute Postulat dem Menschen dar, indem er als Pflicht anerkennt, jener idealen, göttlichen Lebensnorm entsprechend in Gesinnung und That, im Wollen und Thun sich zu bewegen.

Zu solcher Anerkennung, wie zur factischen Ausgestaltung derartig sittlich bindender oder absolut verpflichtender Normen kommt es innerhalb der geschichtlichen Entwickelung des Menschen nur im Zusammenhange mit seinem Gemeinschaftsleben und Gattungsbewusstsein. Das auf dem Wege der Sitte sich bildende Collectivgewissen ist jener Factor, durch welchen die als absolut geltende Norm an den Einzelnen erst herantritt.

Weil der Mensch nur als Gesellschaftswesen (ζῶον πολιτικόν) sein Zusammenleben regelnd und durch Sitten normirend, einer höchsten Lebensordnung bewusst wird, weil nur im Zusammenhange mit seinem Welt- und Gattungsbewusstsein sich sein Gottesbewusstsein entwickelt, so dass er einem höchsten Gute nachringend, sei es auch zunächst in elementarster Form, sein

practisches Verhalten nach einer absoluten Forderung zu regeln das Bedürfniss hat, ist er überhaupt ein gesittetes und sittliches Wesen. Wenn es wahr ist, was selbst Fichte, der subjectivistische Idealist, in seinem System der Sittenlehre behauptet, dass „ein vernünftiges Wesen nimmermehr im isolirten Zustande vernünftig wird," dass selbst die Freiheit des Subjects bedingt ist durch seine normale gliedliche Beziehung zu dem Ganzen, aus welchem es herauswächst, so lässt sich auch menschliche Vervollkommnung auf dem Boden der Pflicht nicht anders als innerhalb gegliederter Gemeinschaft denken.

Sitte und Sittlichkeit sind in diesem Sinne Begriffe specifisch humaner Natur, d. h. sie erheben, ideal gedacht, die Menschheit zu ihrem Ziele, zur wahren Humanität. Und darin vorzugsweise erweist sich die Menschheit als gottverwandt und für Gott geschaffen, dass jenes Sehnen nach Erreichung ihrer Bestimmung, jener Hunger nach Verwirklichung eines höchsten Lebenszieles in ihren geschichtlich sich bildenden Gemeinschaftsformen nie aufhört.

Der Impuls dazu liegt bereits in ihrer eigenthümlichen Organisation, sofern der Mensch durch die Zeugungsordnung, durch sein leibliches Leben als Glied einer familienhaft und volksthümlich sich ausgestaltenden Gemeinschaft in diese irdische, materiell bedingte Naturwelt hineingestellt, gleichwohl Zwecke geistiger Art verfolgen muss, sittliche und religiöse Lebensordnungen sich schafft und ausgestaltet, die ihn gleichzeitig als Bürger einer höheren Welt characterisiren, die ihn zum geschichtsfähigen Wesen machen. Kurz sein Welt- und Gattungsbewusstsein ist mit einem Gottesbewusstsein verbunden, welches im allgemeinsten Sinne practisch eins ist mit dem Verfolgen eines höchsten, idealen Lebenszweckes, der Anerkennung einer absoluten sittlichen Lebensnorm.

Wie aber Welt- und Gottesbewusstsein auf ein Ich, auf ein Selbstbewusstsein hinweisen, wie das Bewusstsein eines zu erstrebenden sittlichen Gutes und einer gemeinsam uns bindenden Pflicht nicht gedacht werden kann ohne persönliches Leben, so ruht schliesslich und nothwendig auch jegliche sittliche Lebensordnung auf der Voraussetzung, dass der Mensch als Einzelindividuum gedacht ein wollendes und selbstthätiges Wesen ist, das obwohl nur als Glied eines Ganzen vorhanden und aus der Gattung herausgeboren, doch sein eigenthümliches persönliches Gravitationscentrum hat in seinem eigenartigen Willen. Ich drücke mich absichtlich so aus, weil meiner Ueberzeugung nach

— die psychologisch-ethische Erhärtung dafür wird das System selbst zu geben haben — die sittliche Bestimmung des Menschen und seine Fähigkeit dazu, namentlich aber auch die ethische Zurechnungsfähigkeit nicht erst von dem bereits entwickelten Intellect abhängig ist oder auf dem voll entfalteten Selbstbewusstsein des Einzelnen als solchem beruht, sondern auf seiner persönlich-individuellen Willensrichtung und Selbstthätigkeit, welche vor dem entwickelten Bewusstsein bereits da ist und die Entwickelung des Intellects stets mit bedingen wird.

Wie ich bereits im ersten Theile dieses Werkes glaube nachgewiesen zu haben, ist es ein Grundfehler des ethischen Atomismus oder Subjectivismus, dass er den Menschen als sittliches Wesen seinem natürlichen und geschichtlichen Zusammenhange entnimmt und auf den Isolirschemel eingebildeter sittlicher Selbstbestimmung, resp. sittlichen Selbstbewusstseins erhebt. Jedes sittliche Selbstbewusstsein ist ein gewordenes, allmälig aus dem Schoosse des Gemeinlebens herausgeborenes, durch Sitte und Tradition bedingtes, mit tausend Fäden an die Voraussetzungen des Gemeinschaftslebens gebundenes. In Folge der Begrenztheit meines Seins kann ich auch nur ein begrenztes „Quantum von Freiheit“ (Fichte) besitzen; denn „als Theilwesen ist der Mensch nur einer begränzten durch das Verhältniss seiner Gliedschaft zum Ganzen bedingten Erkenntniss und Wirksamkeit fähig. Als Zeitwesen ist er bei seinen Handlungen an die Aufeinanderfolge der Entwickelungsstadien gebunden. Kurz, der Mensch als Relativum vermag nur abgeleitete Handlungen zu begehen“ (Aug. Oncken). Und seine Handlungen sind theils bedingt durch die Qualität seines angeborenen Willens, sofern er nicht autochthon oder vom Himmel herab, sondern durch die Familie als organisches, gliedliches Gebilde ins Dasein tritt; theils gestalten sie sich als Frucht eines Entwickelungsprocesses, in welchem das Bewusstsein stets erst Resultat der Entwickelung der ihm eignenden Naturanlagen ist. Das ist die unverkennbare Wahrheit in Schopenhauers Betonung des Willens vor dem Intellect oder in der Hartmannschen „Philosophie des Unbewussten.“

„Es lässt sich streng a priori beweisen“, sagt selbst der idealistische J. G. Fichte, — „dass ein vernünftiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig wird, sondern dass wenigstens Ein Individuum ausser ihm angenommen werden muss, welches dasselbe zur Freiheit erhebe.“ Und all die „räumlich und zeitlich von einander getrennten Individuen“ müssen zunächst

unbewusst zur Förderung des grossen Entwickelungsprocesses der Menschheit zusammenwirken. „Gleich den Billionen von Zellen-Individuen, welche unbewusst unseren Leib constituiren und fortschreitend seine Entwickelung zur Blüthe der Erkenntniss in wunderbarer Harmonie befördern, — ähnlich arbeiten die Individuen unseres Planeten im Dienste eines grossen, ihnen meist unbewussten Gesammtzweckes“ (Zöllner, die Natur der Kometen).

Weil bei jedem Einzelnen die unbewusste Geistesthätigkeit die ursprüngliche ist und die erste Form alles Denkens im Willen beruht, so ist auch für die sittliche Entwickelung und Ausgestaltung des Einzelnen der Geschichtsboden, in dem er aufwächst, von centraler, entscheidender Bedeutung; er ist eine Grundbedingung wie für das sittliche Dasein des Einzelmenschen, so für die richtige Taxation und Beurtheilung seines Soseins. Das ist schlechterdings ein Postulat der Erfahrung, der Beobachtung, unleugbar für Jeden, der die Augen offen hält und sich nicht in eingebildeter Selbstständigkeit blind macht gegen den Gang und die Resultate der Menschheitsentwickelung, der Familien-, Volks-, Staaten- und Kirchengeschichte. Die Erziehung, welche auf Grund vorausgesetzter physischer Zeugung nicht ohne Berechtigung als fortgesetzte geistige Zeugung bezeichnet worden ist (Stahl), ist die Grundbedingung meiner sittlichen Ueberzeugung (Günther), meiner gesammten sittlichen Bildung, ja meiner Fähigkeit sittlich zu urtheilen. Und meiner Freiheit werde ich mir nur dann gesundermassen d. h. ohne Illusion bewusst, wenn ich jene Gebundenheit an den Kreis meiner Umgebung, an die geographischen und geschichtlichen, physischen und geistigen Voraussetzungen meines Daseins, mit einem Wort an die Sitte, die mich gross gezogen, nicht als einen mir fremden oder mich störenden Bann empfinde, sondern, diese Momente dankbar anerkennend, mich zur sittlichen Persönlichkeit, zum Charakter eben als „dienendes Glied“ an dem Ganzen entwickele. Ist doch selbst die bewusste Gedankenarbeit des Einzelnen aus dem dunkeln Schacht einer ihm selbst unbewussten Begabung zu Tage gefördert. Nur die Wahrheit macht uns frei, die uns innerlich Gewalt thut. Nur die Idee begeistert, die uns ergriffen, auch wenn wir sie noch nicht im vollen Sinne zu begreifen vermögen. Es ist unleugbar wahr, was J. C. Fischer (in seiner Schrift: die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze. 1871) sagt: „Wir sind nicht die Väter, wir sind nur die Mütter unserer Ge-

danken, d. h. unser Bewusstsein zeugt sie nicht, sondern empfängt und gebärt sie nur, indem sie aus den Tiefen des Unbewussten auf seinen Spiegel aufsteigen.“ Deshalb gilt für jeden grossen Mann, wie für jeden gewaltigen Denker der demüthigende Satz: „Was hast du, das du nicht empfangen habest“?

Aber freilich droht hier eine andere Gefahr, welcher der falsche Objectivismus, jener pantheistisch oder gar materialistisch gefärbte Natur-Determinismus unterliegt, indem er die ewige, intensive Bedeutung der Person, des individuellen Geistes unterschätzt oder nivellirt. Die unleugbare Wahrheit desselben liegt in jener oben berührten Erfahrungsthatsache, dass der Mensch auch als sittliche Einzelperson in eine Naturordnung eingehüllt und von ihr zunächst schlechterdings abhängig erscheint. Ja selbst die geschichtliche, d. h. die geistig-sittliche Physiognomie seiner Umgebung prägt sich unwiderstehlich in dem Einzelindividuum aus und bedingt seine ursprüngliche sittliche Qualität. So lange der Mensch, als noch unbewusstes Kind, als keimende Persönlichkeit, von dem Gattungsleben getragen auch lediglich von dem Gattungswillen und Gattungsbewusstsein seine geistige Nahrung erhält, participirt er mit Nothwendigkeit an dem sittlichen Gemeingut und der sittlichen Gemeinschuld, an den Segnungen und Calamitäten des Collectivverhaltens. Aber innerhalb solcher Gemeinschaft entwickelt er sich doch eigenartig (nach dem principium individuationis) auf Grund geheimnissvoller innerer Keimkraft. Er wächst seinem eigenthümlichen Wesensbestande, seiner sittlichen Anlage gemäss in continuirlichem Fortschritt unter der hegenden und pflegenden Macht der Sitte zu einem wollenden und selbstthätigen Ich, zu einer Persönlichkeit heran, deren Selbstthätigkeit zur Selbstverantwortlichkeit in dem Maasse heranreift, als die seiner Person immanenten Willensimpulse gegenüber dem Bewusstsein eines eventuellen Anders-könnens und Anders-sollens sich eine eigene Richtung im Denken und Handeln geben.

Liegt doch auch das Geheimniss aller Psychologie darin, zu begreifen, wie aus dem allseitig materiell bedingten Naturleben ein Personleben mit bewusstem Wollen und Nichtwollen hervortaucht, wie mit den entfalteten Schwingungen des physischen Daseins und insbesondere mit der Gehirnfunction ein entwickeltes Bewusstsein und wachsende geistige Selbstbestimmung Hand in Hand gehen. Noch hat keine Seelenlehre es zu vollem Verständniss bringen können, wie denn dasjenige sich ausgestaltet und zur Erscheinung kommt, was wir den Geist, das sich selbst bestimmende und selbstbewusste Ich des Menschen nennen. So

wurzelt auch das Geheimniss aller Ethik darin, dass wir den Thatsachen menschlicher Entwickelung Rechnung tragend und den Fortschritt geschichtlicher Lebensbewegung des Menschen scharf beobachtend, ihn in seinem W e r d e n als das erkennen was er ist, d. h. nicht als fertige Persönlichkeit oder selbstständigen Geist, sondern als ein aus der Naturbasis, wie aus der ihn umgebenden Geschichte herausgeborenes geistleibliches Ich, welches von Anfang an dazu angelegt ist, die Impulse und Vorstellungen seines zunächst unbewussten Willens und Denkens zu einem bewusst geordneten Lebens- und Gedankenbau zu gestalten und das vorgefundene Material seines Naturells, seiner Individualität zum persönlich-sittlichen C h a r a c t e r auszubilden.

Dass der Mensch dazu organisirt, dass auch das Einzelsubject dazu bestimmt und befähigt ist, das erkennen wir zunächst an seinem unveräusserlichen Drang zum Handeln nach Normen der Sitte; sodann aber auch an seiner Ausgestaltung des eigenen Willens, sofern er denselben der bestehenden Sitte oder überkommenen Lebensnorm conform, also in Uebereinstimmung mit den ihn umgebenden menschlichen Satzungen bethätigen kann, oder aber gegen dieselben reagiren, ihnen spontan widerstreben, aus dem leidentlichen Zustande in einen Widerstreit gegen die herrschende Sitte gelangen kann, ja mehr oder weniger immer gelangt. Bildet sich doch selbst das, was wir herrschende Sitte und sittliche Lebensnorm nennen, sogar in ihren ersten, noch unentwickelten Ursprüngen nie durch blosse Naturnothwendigkeit, sondern durch ein Zusammenwirken persönlicher Factoren, die bereits im Gemeinschaftsleben vorhanden sind.

So hat denn der heranwachsende Einzelne seinen Beitrag, wie zur Aufrechterhaltung, so eventuell zur Weiterbildung und Reform der Sitte zu liefern. Er ist ein mit in Rechnung zu ziehender Factor in der geschichtlichen Entwickelung, im Reich der Zwecke, in der Ausgestaltung des sittlichen Ideals. Er ist nicht bloss Product, sondern zugleich an seinem Theile productiv, nicht bloss bestimmt, sondern auch bestimmend, nicht blosse Wirkung voraufgegangener Ursachen, sondern ein neues, bewegendes Element in dem verwickelten Verursachungssystem des geschichtlichen Lebens, nicht bloss gereifte Frucht, sondern auch neuer Keim, nicht bloss ein Glied in der physischen und geistigen Causalkette, sondern eine eigenartige, beseelte Dynamide, ein seelisch-geistiger Kraftpunkt. Mit anderen Worten, er erscheint innerhalb des Ganzen und dessen organischer Gliederung nach

dem Maasse seiner Eigenthümlichkeit (seines Ethos) fähig, durch eigenen Willensimpuls thätig zu sein, gleichsam eine „Causalreihe“ anzufangen, d. h. nach Kants Definition sich frei zu bewegen oder zu handeln. Und je mehr seine Selbstthätigkeit mit zunehmendem Bewusstsein (Intellect) wächst, desto mehr wird sich auf dem geschichtlich überkommenen Boden der Sitte die Eigenthümlichkeit seines sittlichen Characters (ἦθος, mores) ausprägen. Denn der Charakter, wie ich später ausführlicher darlegen werde, (§. 26) ist nichts Anderes, als das durch den Willen getragene, durch innerlich motivirte und zusammenhangsvoll consequente Denk- und Handlungsweise durchdrungene Naturell des Menschen.

Selbstverständlich wird sich also auch Schuld und Unschuld, sittliche Güte und Verwerflichkeit, Zurechnungsfähigkeit und Strafbarkeit, überhaupt der sittliche Werth oder Unwerth der Persönlichkeit je nach dem Maasse ihrer sittlich bewussten Entwickelung, ihrer Actions- und Reactionsfähigkeit verschieden gestalten. Das sittliche Urtheil und der Maasstab seines Vollzugs wird gegenüber dem einzelnen Menschen stets aus einer Combination des sittlichen Entwickelungsstadiums seiner geschichtlichen Umgebung und der persönlichen Reife seiner Selbstbestimmung gewonnen werden müssen. Die Frage nach der Conformität des sittlichen Individuums mit der durch die umgebende Sitte bedingten höchsten Lebensnorm wird allein den Maasstab sittlicher Beurtheilung feststellen, resp. das Maass für den sittlichen Werth der Persönlichkeit bestimmen können. Diese Werthung wird also nie ohne entsprechende Berücksichtigung des collectiv-sittlichen, sagen wir social-ethischen Bodens geschehen, auf welchem die Einzelperson gross geworden, zum sittlichen Selbstbewusstsein und zur sittlichen Zurechnungsfähigkeit gelangt ist.

Wenn wir die persönlich sittliche Tüchtigkeit und Tauglichkeit des Menschen für die Verwirklichung des höchsten practischen Lebenszweckes als Tugend bezeichnen, so wird seine Tugendhaftigkeit nie rein individuell (nach dem blossen Maassstabe der subjectiven sittlichen Gewissensüberzeugung), sondern lediglich im Zusammenhange mit dem Entwickelungsstadium des ethischen Bewusstseins seiner Zeit, also des ihn tragenden und erziehenden Familien- und Volkslebens richtig geschätzt und gewerthet werden können. Er ist eben als sittliches Wesen nicht bloss Kind s e i n e r Zeit, sondern überhaupt ein Product der Zeiten, ein auch in seinem Gewissen räumlich und zeitlich,

geographisch und geschichtlich bedingtes Lebewesen. So pflanzt sich auch von Generation zu Generation die sittliche Willensentartung (Degeneration) fort und alle sittlich hebenden, der Degeneration und Unsitte gegenüber reagirenden Mächte — mag auch so und so oft von Einzelindividuen die epochemachende Initiative ausgegangen sein — bedürfen der Zeit, der geschichtlichen Durchsetzung durch ganze Generationen hindurch, um schliesslich sittliches Gemeingut zu werden. Nur der kann Vater einer neuen Zeit werden, welcher sich als Kind der vergangenen weiss. „Jeder grosse Mann", sagte Göthe, „ist ein Sohn seines Volkes".

Wir unterschätzen, entwerthen und verwischen dadurch keineswegs den Werth der Persönlichkeit, die Bedeutung der individuellen Zurechnung oder dessen, was man oft mit aufgeblähtem Stolz als individuelle Freiheit zu verherrlichen pflegt. Wir hüten und bewahren nur diese Grundpfeiler sittlicher Weltanschauung vor dem Untergange, der ihnen unvermeidlich bereitet wird durch eine illusorische, der Wirklichkeit und Geschichte ins Angesicht schlagende Betonung des „selbstständigen Ich", der Einzelperson als solcher. Denn die Freiheit und die damit zusammenhängende sittliche Zurechnungsfähigkeit der Einzelnen steht und fällt mit der Anerkennung seiner Fähigkeit und Bestimmung, die inneren Impulse und Motive seines Wollens und Handelns im Zusammenhange mit einer human, d. h. gattungsmässig und gesellig sich ordnenden Lebensnorm auszubilden und geschichtlich zu bethätigen. Denn nur so bewegt sich der Mensch seiner Idee gemäss, d. h. frei. Der Mensch soll, will er anders frei sein, es lernen, einerseits seine eigene Persönlichkeit aus der Gattung, die ihn geboren, sich selbst zum Verständniss zu bringen, andererseits auch sein ethisches Selbstwusstsein durch Selbstbescheidung und wahre sittliche Bildung zu einem generellen oder humanen Bewusstsein zu erweitern. Frei wird er nur werden, wenn er das Einzelgefühl sammt dem egoistisch-exclusiven Einzelbehagen, zum Gemeingefühl in gesunder Rückbildung der etwa zuchtlos werdenden Individualität zu verallgemeinern vermag. Zu Grabe getragen wird aber der Schatz der Freiheit, wenn man sie den lebensvollen Gesetzen sittlicher Collectivbewegung entnimmt und als das Unberechenbare, aus der eingebildeten Macht des Eigen- und Einzelwillens Hervorgehende sich so zu sagen einspinnen und einpuppen lässt in das Nest individueller Velleitäten. Jeder Mensch, dessen Freiheit in keinem anderen Motiv, als dem des „car tel est mon plaisir" ruht, täuscht sich nicht bloss über seinen angeblichen Freiheitsbesitz, sondern

verliert auch bei anderen das Vertrauen, ein freier Mensch zu sein. Er brandmarkt an seinem Theil jene hohe Idee oder bewegt sich in einer Utopie.

Alle Tugend wie alle Freiheit ruht auf williger Einordnung in das höchste Gesetz unseres durch Sitte geheiligten oder zu heiligenden Zusammenlebens. Selbst das Gewissen ist kein so individuelles Ding, dass es in der isolirt gedachten Einzelperson zu Stande kommt oder uns von den etwa in der Gesellschaft gewonnenen verwerflichen Impulsen und Trieben freispricht. Obwohl ein sittliches Forum im Innersten des Einzelherzens, sagt es uns doch, dass wir für unser Thun mitten in den ererbten Formen corrumpirten Gemeinlebens mitverantwortlich sind, indem unser Eigenwille seinen Beitrag dazu liefert. Obwohl ein Organ sittlicher Selbstgesetzgebung in unserem Innern, stellt es uns doch in nothwendige und unabweisbare Beziehung zu einer absoluten, von uns unabhängigen Forderung und liefert so den Beweis, dass wir in unserem practischen Verhalten an eine höhere, ideale Lebensnorm gebunden sind, deren Verletzung Schuld und Strafe involvirt. In dem Gewissen, als dem Unterscheidungsorgan für Gut und Böse, entwickelt sich daher bei jedem Menschen in allmäligem Fortschritt und unter dem steten Einfluss der ihn erziehenden sittlichen Mächte die Fähigkeit der Selbstbeurtheilung nach dem Maasstabe der von ihm erkannten und nur innerhalb der sittlichen Gemeinschaft erkennbaren höchsten Lebensnorm.

So erscheint das specifisch sittliche Leben, wie aus unsrer bisherigen Deduction hervorgeht, durchgängig von einem dreifachen Factor bestimmt. Es wurzelt in dem Gedanken eines sittlichen Ideals oder in der Anerkennung einer absolut geltenden Lebensnorm; es wächst auf dem Boden der mit dem heimathlich mütterlichen Heerde zusammenhängenden geschichtlichen Gemeinschaft; es gewinnt in der Gesinnung und in dem Gewissen des Einzelindividuums seine charakteristisch persönliche Ausprägung. Gott, Welt und Einzel-Ich, der höchste Lebenszweck, die gegliederte Menschheit und die Individualität, — sie constituiren gemeinsam den Begriff der Sittlichen und es erübrigt nur noch das gegenseitige Verhältniss dieser drei Factoren richtig zu bestimmen.

Es besteht zunächst, gerade so wie in psychologischer Hinsicht zwischen dem Gottes-, Welt- und Selbstbewusstsein, auch zwischen jenen drei Factoren der sittlichen Lebensbewegung eine tiefe Reciprocität, eine innere geheimnissvolle Wechselbeziehung,

welche beweist, dass der einzelne Mensch, als Bürger dieser irdischen Welt, in eine Gattungsgemeinschaft hineingestellt, von Gott und für Gott geschaffen ist.

Wenn das specifische Characteristicum des Sittlichen die Anerkennung eines höchsten Lebenszweckes verbunden mit einer absolut und allgemein gültigen Lebensnorm war, so können wir diesen Factor den universell-religiösen oder göttlichen nennen. Denn erst durch das kindliche Verhältniss des Menschen zu einem absoluten Willen, den er als eine schlechthin bindende Norm für sein Verhalten voraussetzt und annimmt, kommt in einer der Weltstellung des creatürlichen Menschen entsprechenden Weise ein sittliches Ideal und sittliches Streben zu Stande.

Da aber solch eine Lebensnorm nur auf dem Wege geschichtlicher Tradition innerhalb menschlich-gegliederter Gemeinschaft als geheiligte Sitte sich realisirt, so können wir dieses zweite Moment in der Realisation sittlichen Lebens als den gattungsmässig-socialen oder collectiv-humanen Gemeinschaftsfactor bezeichnen.

Sofern endlich das sittliche Leben ein zwecksetzendes Handeln in sich schliesst, und alle Sittlichkeit als persönliche Tüchtigkeit des Willens zur Verwirklichung normaler Lebensbethätigung bezeichnet werden kann, können wir den dritten Factor, der in der Bestimmung und dem Charakter des Einzel-Ich wurzelt, den individuellen oder subjectiven Persönlichkeitsfactor nennen.

Allein von keinem dieser drei Factoren lässt sich sagen, dass ihm ethisch, d. h. für Constituirung des Begriffs und Durchführung des Systems eine absolute Priorität zukomme. Jede Sittenlehre wird bei allen Fragen moralischer Art allen dreien Momenten in gleicher Weise Rechnung zu tragen haben. Würde der religiöse Factor einseitig in den Vordergrund gestellt, so entstünde eine krankhaft theologische oder supernaturale Ethik, welche aus der Sphäre der Gesetzlichkeit (Heteronomie) nicht herauskäme und in einseitigem Objectivismus ideale Satzungen aufstellte, ohne die Möglichkeit und die Bedingungen geschichtlicher Verwirklichung und persönlicher Aneignung jener angeblich absolut gültigen Offenbarungsnormen nachzuweisen. Würde der Gattungs- oder Gemeinschaftsfactor allein betont, so entstünde eine naturalistisch oder pantheistisch, wir könnten auch sagen, socialistisch gefärbte Ethik, sofern der persönliche Geist der Herrschaft des Collectivwillens geopfert werden und das reiche Feld sittlichen Lebens jener nivellirenden

Tendenz anheim fallen müsste, welche die schöne Gliederung des Daseins, sowie die individuelle Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der Einzelnen zerstört und in den Process geschichtlicher Bewegung aufgehen lässt. Würde endlich der Persönlichkeitsfactor isolirt, so entstünde eine subjectivistisch atomistische Ethik, die eine eingebildete Freiheit und Selbstthätigkeit des Einzelindividuums erträumte, ohne den organischen und geschichtlichen Bedingungen Rechnung zu tragen, unter welchen der Mensch zu einem sittlichen Wesen erwächst.

Handelt es sich aber um die natürliche und geschichtliche Form, unter welcher sich jene drei Factoren im sittlichen Leben des Menschen erfahrungsmässig geltend machen, so lässt sich nicht leugnen, dass es im steten Zusammenhange mit der herrschenden Sitte und der eigenthümlichen Organisation der Menschheit, also mit den geschichtlichen und natürlichen Gestaltungen unseres sittlichen Daseins der Gemeinschaftsfactor ist, der in den Vordergrund tritt. Das erwies sich uns schon aus dem Begriff der Sitte, von welcher doch, practisch betrachtet, das sogenannte Sittliche erst in zweiter Linie abstammt. Da das sittliche Subject, der Mensch, nicht bloss seine Fähigkeit gut und böse zu unterscheiden, sittlich zu urtheilen und zu handeln aus dem Boden der Gemeinschaft zieht, sondern auch den Gedanken einer höchsten Lebensnorm, eines höchsten Gutes lediglich unter dem geschichtlich erziehenden Einfluss der Sitte empfängt, so lässt sich der Inhalt der Sittenlehre im eminenten Sinne als ein social bedingter bezeichnen. Die Ethik muss ihrem eigenthümlichen Objecte gemäss nothwendig in die allgemeine Sphäre der Socialwissenschaft hineingehören, ja den principiellen Boden für alle „Societätsphilosophie“ abgeben.

Daher kann auch die Ethik nicht als Individual- oder Personalmoral, noch auch als theologische oder dictatorische Offenbarungsmoral, sondern nur als Socialethik richtig behandelt und wissenschaftlich erfasst werden. So mag sie denn, um allem Missverstande zu begegnen, auch demgemäss bezeichnet werden. Denn das „Sociale“ kennzeichnet die factische Genesis unseres sittlichen Bewustseins innerhalb der geschichtlich gegliederten Gemeinschaft; das „Ethos“ erhebt uns als sittlich geartete Personen über die blosse Naturnothwendigkeit (Physik) und setzt uns in Beziehung zu einem höchsten Gut, zu einer höchsten und absolut gültigen Lebensnorm. Mit der Bezeichnung „Social“ begegnen wir dem subjectivistischen Atomismus und Idealismus, mit dem Ausdruck „Ethik“ dem objectivistischen Naturalismus

und Materialismus. Socialethik ist also der passende und nicht misszudeutende Name für diese Disciplin und der einzig richtige wissenschaftliche Terminus für dasjenige, was wir deutsch „Sittenlehre“ nennen.

Resultat:

§. 2. In dem allgemeinen Begriff des Sittlichen erscheinen jene drei Factoren combinirt, welche den ethischen Charakter der Menschheit im Unterschiede von den blossen Naturwesen bestimmen. Wir können sie, je nachdem der höchste Lebenszweck, die gemeinschaftbildende Sitte oder die persönliche Willensthätigkeit betont werden, den universell-religiösen (göttlichen), den gattungsmässig-socialen (collectiven) und den persönlich-individuellen (subjectiven) Factor nennen. Obwohl alle drei in tiefster Wechselbeziehung zu einander stehen, so dass nie und nimmermehr einer auf Kosten der anderen isolirt werden darf, so tritt doch an den Einzelnen die Idee des absoluten Sittengebotes und der Sittlichkeit nur durch die organisch gegliederte Gemeinschaft und den erziehenden Einfluss der Sitte heran. Im Gegensatz also gegen alle spiritualistische Personalethik und gegen alle materialistische Socialphysik fordert es das eigenthümliche Object der Sittenlehre, dieselbe als Socialethik zu bezeichen und zu behandeln.

§. 3. Die drei gangbaren ethischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend. Ihr lediglich formaler Charakter und ihr Verhältniss zu der allgemeinen Begriffsbestimmung des Sittlichen. Parallele derselben mit den drei Factoren des Sittlichen.

Unschwer lässt sich unsere obige Auffassung und Darlegung des allgemeinen Begriffs sittlichen Lebens combiniren mit den gangbaren ethischen Grundbegriffen, wie sie sich in der neueren Philosophie, leider auch in vielen Systemen christlicher Sittenlehre eingebürgert haben. Sie drohen nachgerade die ethische Systematik in irreführender Weise zu beherrschen, obwohl ihnen nur ein untergeordneter, relativer, weil rein formeller Werth für die Klärung des sittlichen Grundgedankens zukommt. Ich meine die gangbare Unterscheidung der Begriffe des sittlichen Gutes (resp. des höchsten Gutes), der Pflicht und der Tugend und die

demgemässe Begrenzung und Gliederung des Stoffes der Sittenlehre in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre.

Unleugbar hat gerade die Moralphilosophie unseres Jahrhunderts viel zur Klärung dieser, ihrem Wesen nach aus heidnischem Boden stammenden Grundbegriffe beigetragen. Von unseren drei grössten Philosophen trat ein jeder so zu sagen vorzugsweise für einen derselben ein. In der Betonung und Ausprägung des Gedankens der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes spiegelt sich gleichsam der Abschluss und die Eigenart ihres ethischen Denkens und Ringens, ja ihrer gesammten sittlichen Weltanschauung ab. Bei Kant prävalirt unverkennbar der Pflichtbegriff in der grundsätzlichen Betonung der bindenden, nöthigenden Macht des allgemein gültigen Sittengesetzes und seiner kategorischen Forderung. Bei J. G. Fichte erscheint der Tugendbegriff vorwaltend entwickelt, insofern bei seiner idealistischen Weltansicht das Ich, mit Betonung der sittlichen Freiheit als der „Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen", in den Vordergrund tritt und sich durch Selbstkraft seine gesammte sittliche Welt erst schafft oder aus sich selbst erzeugt. Bei Hegel endlich fällt der ganze Nachdruck auf die Güterlehre, resp. den Begriff des höchsten Gutes, welches er bekanntlich in der, über die blosse Legalität (Pflichtmässigkeit) und Moralität (Tugendhaftigkeit) des Einzelsubjects hinausgehenden „Sittlichkeit", d. h, in der universellen Organisation des objectiven Geistes, näher in dem vollendeten staatlichen Gemeinwesen sich realisirt dachte. Denn die Weltgeschichte ist ihm der Process, durch die Dialectik der Völkergeister hindurch den „vollkommensten Staat" hervorzubringen.

Schleiermacher und Rothe, sowie Schwarz, Chr. Fr. Schmid, Vorländer, J. H. Fichte u. A., neuerdings noch Martensen in seiner „christlichen Ethik", haben in philosophischem Eklecticismus jene Begriffe für die ethische Speculation auszubeuten gesucht und ihre relative Herrschaft auf dem Tummelfelde moralischer Gedanken und ethischer Systemstümperei der Neuzeit veranlasst. Daher es heut zu Tage schier als Document wissenschaftlicher Unbildung erscheint, wenn man nicht jener Dreitheilung irgendwie Rechnung trägt, oder wenn man gar das Wagniss unternimmt, jene usurpirte Dictatur der drei angestaunten Heroen im Lande der Sittenlehre als das zu bezeichnen, was sie eigentlich ist, als eine Frucht philosophischer Marotte, welche nur zu gern die christliche Weltanschauung mit heidnischen Grundbegriffen verbrämt oder die letzteren mit der ersteren zu

unklarer Fusion bringt. Herbart hat unter den Philosophen, Wuttke unter den Theologen das besondere Verdienst, nachgewiesen zu haben, dass jene Dreieinigkeit nicht dazu geeignet ist, den Stoff der Sittenlehre näher zu begrenzen und principiell zu gliedern. Denn alle drei sind so zu sagen an sich leere, ethische Formbegriffe, welche auf jede sittliche Idee, je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung, angewendet werden können. Das werden wir später (§. 7) bei der inhaltlichen Fixirung des idealen Wesens der Sittlichkeit oder des sittlich Guten näher darzulegen im Stande sein. Hier genügt es darauf hinzuweisen, dass jedes mit der sittlichen Grundidee zusammenhängende Object, sobald ich dasselbe als realisirbaren Lebenszweck betrachte, für mich ein werthvoller Besitz, d. h. ein Gut, resp. als höchster Lebenszweck das höchste Gut wird. Sobald ich die sittliche Idee innerhalb des menschlichen Gemeinlebens als bindende und eine moralische Nöthigung für das einzelne, noch unvollkommene Glied desselbvn enthaltende Norm, kurz als adstringirendes Gebot, als Aufgabe betrachte, gewinnt sie den Character der Pflicht. Wenn ich endlich die sittliche Grundidee als den persönlichen Willen beseelend, die sittliche Fertigkeit erzeugend und das Individuum zu sittlicher Thatkraft begeisternd ansehe, so habe ich das Wesen der Tugend. Daher gesteht selbst Schleiermacher, trotz seiner Neigung den Schwerpunkt und gesammten Inhalt der Ethik in die „Idee des höchsten Gutes" zusammenzufassen, doch bereitwillig zu, dass sowohl die Güter-, als die Tugend- und Pflichtenlehre, vollständig ausgeführt, jede für sich die ganze Sittenlehre umfassen würde. Es sind, wie Chalybäus mit Recht behauptete, nicht ethische Ideen, sondern „ethische Begriffe der zweiten Ordnung."

Vergleichen wir jene gangbaren Grundbegriffe mit den drei Factoren der Sittlichkeit, die wir gewonnen und oben präcisirt haben: Gott, Menschheit und Einzel-Ich, so liesse sich zunächst bei jedem derselben der dreifache Gesichtspunkt des Gutes, der Pflicht und der Tugend durchführen.

Der heilige Gotteswille, als absolute, allgemein gültige Lebensnorm, würde unter dem Gesichtspunkt der Pflicht betrachtet, wenn ich denselben als bindende Gewissensnöthigung dem noch unvollkommenen sittlichen Zustande des Menschen gegenüberstellte. Er wird wesentlich Tugend, wenn er, den Willen des Menschen durchdringend und begeisternd, als Gesinnungstüchtigkeit die Kraft zu normaler Lebensbethätigung einflösst. Er lässt sich aber auch als das höchste Gut bezeichnen,

wenn ich ihn als verwirklichtes und den, in Gemeinschaft mit ihm stehenden Menschen beseeligendes Vollendungsideal betrachte.

Dieselbe Parallele liesse sich in Betreff der gemeinschaftbildenden Sitte und der persönlichen sittlichen Ueberzeugung des ethischen Subjectes durchführen. Als sittlich bindende Aufgabe angesehen, werden sie zur Pflicht, als sittliche Kraft zur Tugend, als sittliches Resultat oder erreichter Lebenszweck zum höchsten Gute.

Allein im Grossen und Ganzen genommen correspondirt doch der dem absoluten Willen entsprechende höchste Lebenszweck, also das, was wir den universell-religiösen oder göttlichen Factor genannt haben, am meisten mit dem Begriff des höchsten Gutes. Denn das Ziel alles sittlichen Strebens ist nichts anderes als die Erringung, Verwirklichung und ethische Besitzergreifung des als göttlich gedachten Vollendungsideals, kurz die vollendete Gemeinschaft mit Gott. In diesem Sinne hat man gesagt: Gott selbst sei das höchste Gut, was freilich nur unter der Voraussetzung ethisch wahr ist, dass Gott, der *an sich* das Gute ist, es auch für uns und in uns werde.

Durch den collectiven, das menschlich irdische Gemeinschaftsleben in sich schliessenden Factor gestaltet sich für den Einzelnen, für das sittliche Subject das allgemein gültige Gesetz als eine verzweigte Gruppe bindender Normen und sittlicher Aufgaben, so dass die Pflicht gleichsam die Domaine des Gemeinlebens bildet, so zu sagen erst in der geschichtlichen Gestaltung menschlicher Gesellschaft Fleisch und Blut gewinnt.

Falls aber endlich der individuell-persönliche Factor in dem allgemeinen Begriff des Sittlichen, also das, was wir den selbstthätigen Willen der Persönlichkeit genannt, betont und in den Vordergrund gestellt wird, beginnt die Sphäre der Tugend als der persönlichen Gesinnungstüchtigkeit und Tauglichkeit zur Erfüllung der Pflicht und Erwerbung des höchsten Gutes.

Die Tugend kennzeichnet gewissermaassen die subjective, die Pflicht die sociale, das höchste Gut die universelle Seite in dem Gesammtbegriff des Ethischen.

Es wird daher eine jede Sittenlehre und so auch die christliche (vergl. §. 15) nicht umhin können, die drei Grundbegriffe, je nach den verschiedenen Beziehungen der sittlichen Idee zur Praxis des Lebens, immer wieder bei allen ihren systematischen Untersuchungen ins Auge zu fassen. Es tritt die jeweilige sittliche Idee immer zuerst als Pflicht, durch das Gesellschaftsleben

oder die Sitte vermittelt, an den Einzelnen heran; sie wird sich sodann in ihm als Tugend gestalten, sobald sie ihn persönlich erfasst und begeistert; und sie findet ihren Abschluss im höchsten Gut, sobald das göttliche Vollendungsziel erreicht ist. Sachlich aber lässt sich der Stoff der Sittenlehre ebensowenig durch jene drei Grundbegriffe präcisiren oder gliedern, als durch die Betonung und Unterscheidung des universellen, collectiven und individuellen Factors der Sittlichkeit.

Resultat:

§. 3. Die drei gangbaren, ethnisirenden Grundbegriffe des Sittlichen, wie sie in dem höchsten Gut, der Pflicht und der Tugend sich moralphilosophisch ausgestaltet haben, erscheinen nicht geeignet, das Wesen der Sittlichkeit inhaltlich zu bestimmen. Als ethische Formbegriffe sind sie in jeder sittlichen Idee bereits enthalten, je nachdem wir dieselbe als Vollendungsziel, als sittliche Aufgabe oder als beseelende sittliche Macht auffassen. Allenfalls liessen sich mit den obigen drei Factoren der Sittlichkeit (§. 2) jene Grundbegriffe insoweit combiniren, als die sittliche Verwirklichung des absoluten, gottgesetzten Lebenszweckes mit dem höchsten Gute, die normirende Sitte in dem social-gegliederten Gemeinwesen, sofern sie für den Einzelnen bindend erscheint, mit der sittlichen Pflicht, die persönliche Gesinnungstüchtigkeit als subjective Willensenergie betrachtet, mit der Tugend in Parallele gestellt werden kann.

§. 4. Verhältniss des Sittlichen zur künstlerisch-ästhetischen, logisch-wissenschaftlichen und practisch-industriellen Lebensbethätigung. Nähere Verwandtschaft mit der Religion und dem Rechtsleben. Nothwendigkeit und Möglichkeit der Grenzregulirung.

Bevor wir zur Feststellung dessen, was denn, inhaltlich genommen, sittlich gut sei oder worin das sittliche Ideal bestehe, übergehen (§. 5 ff.), gilt es noch zu genauerer Abgrenzung des dargelegten formalen Begriffs das Verhältniss der Sittlichkeit zur künstlerischen, wissenschaftlichen und industriellen Thätigkeit des Menschen näher zu präcisiren, insbesondere aber die enge Verwandtschaft des Moralischen mit der Religions- und Rechtssphäre ins Auge zu fassen. Denn Religion und Recht scheinen

sich mit der Domaine des Sittlichen so nahe zu berühren, ja zum Theil so tief in dieselbe einzugreifen, dass eine scharfe Grenzregulirung Vielen kaum möglich zu sein dünkt.

In der gesammten menschlichen Culturentwickelung finden wir zwecksetzende (teleologische) Willensbethätigung. Kein Gebiet geschichtlichen Lebens ist daher von der Sittenlehre auszuschliessen. Nur handelt es sich in letzterer nicht um die detaillirte Erforschung der betreffenden Thatsachen und ihres motivirten Zusammenhangs, noch auch um genaue Angaben der betreffenden Verhaltungs- oder Zweckmässigkeitsregeln, sondern, wie aus unsrer bisherigen Deduction sich ergiebt, um die Entwickelung derjenigen principiellen Grundlagen und Grundgesetze des Handelns, welche mit Beziehung auf einen höchsten, absoluten Lebenszweck in der Kategorie von Gut und Böse sich bewegen. Die Geschichte sammt ihrer Culturentwickelung in Kunst und Wissenschaft, Handel und Wandel ist und bleibt nur „das Bilderbuch der Sittenlehre“ (Schleiermacher), welches wir in unserer Weise bereits im ersten Theile dieses Werkes perlustrirt und ausgebeutet haben; die Sittenlehre aber hat die allgemeinen Formeln festzustellen, aus welchen die absolut verbindlichen Gesetze menschlicher Lebensbewegung zur Erreichung des höchsten Gutes nach der Norm der Pflicht in der Kraft wahrer Tugend sich ergeben, mit einem Wort: die allgemeinen Gesetze sittlicher Lebensbethätigung im Organismus der Menschheit darzulegen.

Da erscheint denn die Grenzbestimmung zunächst der künstlerischen Thätigkeit gegenüber ebenso wichtig, als einfach. Nur darf das sittliche und ästhetische Urtheil nicht, wie das zum Beispiel bei der romantischen Schule und ihrem Philosophen J. Fr. Fries oder, wenn auch in bedeutend modificirter Form, bei Herbart und seinen Schülern zu Tage tritt, mit einander vermischt und verwechselt werden. Das wahre sittliche Urtheil ist nach Fries ein Urtheil über geistige Schönheit der menschlichen Handlungen und wurzelt lediglich im Gefühl. Die Ethik ist ihm daher die Lehre von der Schönheit der Seele. Nach Herbart ist das sittliche Urtheil insofern mit dem ästhetischen eins, als es ein uninteressirtes Geschmacks-Urtheil ist, durch welches Gefallen oder Missfallen über gewisse Willensverhältnisse erzeugt wird. „Das Schöne und Gute kommt“ — nach Hartenstein — „darin überein, dass beides einen reinen und unbedingten Beifall als unwillkürlichen Erfolg der leidenschaftslosen Auffassung des Gegenstandes in der Form

eines allgemein gültigen Urtheils in Anspruch nimmt.“ In allen sittlichen Fragen soll also das ästhetische Wohlgefallen als Geschmacksurtheil das Entscheidende sein.

Durch solche Vermengung des Aesthetischen und Ethischen wird aber die an sich klare Sachlage nur verwirrt. Die Kategorien Schön und Hässlich, welche im Gebiete des Aesthetischen herrschen, haben an und für sich mit der moralischen Unterscheidung von Gut und Böse schlechterdings nichts zu thun. Jene auf platonischem Gefühlsidealismus ruhende Verwechselung von Gut und Schön (*καλὸν κἀγαθὸν*, pulchrum et aptum gegenüber dem bonum) hat unsägliche Verirrung auf dem Felde sittlichen Urtheils und sittlicher That hervorgerufen und ebenso der Aesthetik wie der Ethik geschadet.

Bei der ästhetischen Leistung, die vom Gefühl des Schönen getragen ist, und zunächst nicht im Gewissen, sondern in der productiv gestaltenden Phantasie wurzelt, handelt es sich stets um individualisirende, charactervolle Ausprägung eines ideal Gedachten in der leiblich-realen Sphäre. Der Künstler hat das Erhabene zum Ziel, d. h. die möglichst ausgeprägte Individualisirung des allgemeinen Gedankens, mag der letztere sittlich berechtigt oder unberechtigt, gut oder böse sein. Auch das Böse eignet sich zur schönen d. h. zur adäquaten, harmonischen und durch seelenvolle Wahrheit überwältigenden Darstellung des Bildners; und das Gute kann sehr hässlich d. h. ohne Ebenmaass und richtige Individualisirung zur Gestaltung und Erscheinung kommen. Auch zweifelt Niemand daran, dass ein künstlerisch sehr begabter und ästhetisch Grossartiges leistender Mann sittlich corrumpirt und verworfen sein kann. Und ein moralisch trefflicher Mensch ist vielleicht nicht im Stande, die kleinste Schönheitsaufgabe zu erfüllen oder Aesthetisches, sei es zu geniessen, sei es zu produciren. Das Sittliche fordern wir von Jedem; des Künstlerischen freuen wir uns an dem sonderlich Begabten. Die Kategorien von Gut und Böse im sittlichen Sinne beziehen sich also auf den absoluten, für alle Menschen gültigen Lebenszweck und dessen annähernde Erreichung im Handeln; die Begriffe Schön und Hässlich aber kommen dort zur Geltung, wo es sich um den, nur nach dem Maasse genialer Begabung für den Menschen erreichbaren Selbstzweck künstlerischer Production, d. h. wo es sich darum handelt, irgend eine Idee, oder irgend ein seelenvoll Reales zu angemessener individualisirter Ausprägung und sprechender Erscheinung zu bringen.

Selbstverständlich sind damit die ästhetischen und sittlichen Interessen oder Urtheile nicht als gänzlich heterogene, sich ausschliessende oder widersprechende bezeichnet. Denn die künstlerische Thätigkeit in ihrer wahren Vollendung und in ihrem ernsten Streben nach Individualisirung braucht den allgemein gültigen Gesetzen der Sittenlehre nicht nur nicht zu widersprechen, sondern kann und soll denselben vielmehr zu charactervoll schöner Exemplificirung und begeisternder Anregung dienen. Es verhält sich damit beispielsweise wie mit den architectonischen Ausführungen gegenüber den Gesetzen der Mathematik, oder den malerischen Gruppirungen gegenüber den Gesetzen der Physik, näher der Farben- oder Lichtlehre. Kein Gebäude ist deshalb schön, weil es nach den Gesetzen der Dynamik oder Mechanik richtig gebaut ist; aber es wird, um ein wahrhaft schönes zu sein, doch nicht jene Gesetze ignoriren oder gar verachten, denselben nie widersprechen dürfen. Und kein Gemälde ist schön, weil es die Gesetze von Licht und Schatten oder die Regeln der Farbengruppirung befolgt; aber es wird auch nimmermehr den Anspruch auf Schönheit machen können, wenn es jenen Gesetzen ins Angesicht schlägt. So wird auch die Beurtheilung ästhetischer und sittlicher Art, jene in den Gesetzen der harmonischen Formgebung und im Gefühl der Schönheit, diese in den ewigen Sittengesetzen und im Gewissen, als dem Unterscheidungsorgan für Gut und Böse ruhend, allezeit scharf und bestimmt von einander unterschieden werden müssen, weil die Qualität der Urtheile dort durch das Gesetz der angemessenen characteristischen Gestaltung, hier durch das Gesetz der normalen Handlungsweise gegenüber dem absoluten Lebenszweck bestimmt erscheint. Aber mit einander in Widerspruch zu treten brauchen sie nicht, sondern können und sollen einander dienen, ein „jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat.“ Der Schönheitsgedanke wird in plastischer und lebensvoller Ausführung die sittliche Grundidee characteristisch verkörpern und so zur Nachahmung und weiterer Verbreitung derselben das Seinige thun; der Sittlichkeitsgedanke wird dem Kunstwerke die humane Weihe geben und dasselbe in den Dienst gesunder Culturentwickelung und wahren Fortschritts stellen. —

Dass nun die Sphäre des Sittlichen mit der logisch-wissenschaftlichen Thätigkeit des Menschen nicht identificirt oder vermischt werden darf, scheint auf der Hand zu liegen. Denn Klugheit und intellectuelle Bildung gehen keines-

wegs mit sittlicher Entwickelung und sittlicher Kraft Hand in Hand. Das Denkvermögen und das dadurch bedingte Wissen steht oft sogar in einem gewissen Gegensatze zu dem Willensvermögen und dem dadurch bedingten Handeln. Und doch hat man nicht bloss in socratisch-platonischer Zeit die Tugend als lernbar und lehrbar, als eine Sache des Wissens, und die Philosophen als die Aristocraten des Staates bezeichnet, sondern auch die neuere Weltweisheit hat im Zusammenhange mit der „Bestimmung des Gelehrten," die Wissenschaft als den Kern des Lebens (Fichte), die logische Idee als Erzeugerin des Seins (Hegel), kurz das Bewusstsein als Mutter der sittlichen That zu verherrlichen gesucht. In diesem Irrthum ruht auch der Grundfehler des abstracten oder vulgären Rationalismus, welcher die Vernunfterkenntniss ohne Weiteres als ausreichendes Motiv, als reale Kraft zu normalem Handeln nahm und dabei vergass, dass der Wille eine vor dem Intellect schon vorhandene, urwüchsig keimende Kraft ist und dass kein Bewusstsein des Wahren bereits das wirkliche Sein des Guten in sich schliesst, nicht einmal als Potenz.

Zwar werden wir im Laufe unserer weiteren Deduction mehrfach die Wahrnehmung machen, dass Erkennen und Wollen im menschlichen Geist in steter Wechselbeziehung stehen. Jeder theoretische Irrthum hat eine ethische Seite, und jede Willensrichtung ist mitbestimmend für die Richtung des Denkens, einfach schon deshalb, weil kein Denken, keine wissenschaftliche Thätigkeit ohne Aufmerksamkeit, ohne Interesse für die Sache zu Stande kommt; Aufmerksamkeit und Interesse sind aber Willensbestimmtheiten. Auch lässt sich die Behauptung kaum bestreiten, dass „die Wahrheit der Erkenntniss durch die Reinheit der Gesinnung" (Ueberweg, Logik) mit bedingt ist. Der Schleiermacher'sche Satz von dem blossen „Wissen, als Zweck des Denkens" ist ebenso einseitig, als der Fichte'sche von dem „Wissen lediglich um des Wissens willen." Vielmehr lehrt die Erfahrung, nicht bloss dass „der Mensch heranwächst, seine Vorstellungen an dem Erfolg und den Erscheinungen regelnd" (Trendelenburg), sondern dass auch alle wissenschaftlichen Wahrheiten „die Bestimmung haben, im Leben verwirklicht zu werden, um hier ihre Bestätigung oder ihr Correctiv zu finden" (A. Oncken). In dem Sinne können wir es zugestehen, dass „allen Wissenschaften ein normatives Moment eingeprägt ist." Allein das ist doch nicht das Wesen und die Idee der Wissenschaft. Selbst die Ethik, sofern sie Wissen-

schaft ist, will zunächst nicht das Leben bessern oder ändern, sondern den Zusammenhang und die Normen desselben erforschen. Daher auch Logik und Ethik als wissenschaftliche Thätigkeit in dieselbe begriffliche Kategorie gehören. Sie wollen beide Erforschung des Seienden, Feststellung der absolut wahren Gesetze des Denkens oder Handelns. Die Sittlichkeit oder die sittliche Arbeit will aber direct ins Leben eingreifen. Sie sucht alle Lebensmomente durch den Willen aus- oder umzugestalten im Dienste eines einzigen, absoluten Lebenszweckes. Daher muss auch der Unterschied zwischen Denken und Wollen und somit zwischen der logischen und ethischen Sphäre mit Entschiedenheit festgehalten werden, wenn wir nicht die Grenzen des Sittlichen ungebührlich erweitern oder gänzlich verwischen wollen. Am klarsten lässt sich derselbe so formuliren: in der wissenschaftlichen Thätigkeit suchen wir die Denkgesetze festzustellen, die als solche das Sein der Dinge in ihrem ursachlichen und begrifflichen Zusammenhange lediglich zu erfassen, nicht aber practisch zu bestimmen oder zu verändern im Stande sind; bei der ethischen Arbeit hingegen stellen wir die normativen Willensgesetze in den Vordergrund, welche auf der Basis des realen Seins einem idealen Lebenszwecke entsprechen, welche daher auf den Zustand der Personen und Dinge modificirend und verändernd influiren, also ein Handeln ermöglichen und hervorbringen sollen.

So scheint denn das Ethische mit der practischen Thätigkeit überhaupt zusammenzufallen, wie sie in der technischen Arbeit, in der industriellen Leistung, in der realen Beschaffung menschlicher Lebensbedürfnisse, kurz in der Förderung menschlichen Behagens und Wohlergehens durch fortschreitende Beherrschung der Naturkräfte für die Culturzwecke der Menschheit zu Tage tritt. Die gesammte eudämonistisch-practische Richtung der Gegenwart scheint seit dem Vorwalten des modernen Oeconomismus und Industrialismus dieser Anschauung mehr oder weniger zu huldigen. Und dilettantenhafte Philosophen wie Buckle und Lecky übernehmen, trotz ihrer theoretischen Opposition gegen den crassen und gewöhnlichen Utilitarismus, in eigenthümlichem Selbstwiderspruche die Apologie jener Richtung, welche mit dem öconomisch errungenen Reichthum, mit der Vollendung des Erfindungsgeistes und der technischen Leistung das goldene Zeitalter eines ewigen Friedens herbeigekommen wähnen. Allein, so sehr das gesammte Gebiet technischer und industrieller Arbeit ein Docu-

ment dafür ist, dass der Mensch durch zwecksetzende Thätigkeit sich über die blosse Natursphäre erhebt, wie wir oben (§. 1) bereits sahen, so wenig lässt sich bereits in der Beschaffung des materiellen Reichthums und der industriellen Fertigkeit, überhaupt innerhalb dieses Kreises menschlicher Thätigkeit der höchste Lebenszweck suchen und finden oder empirisch nachweisen. Ja, es lässt sich sogar behaupten, dass, wo diese Genuss- und Lebens-Mittel zum Selbstzweck werden, d. h. aufhören eben bloss Mittel zu höheren geistigen Zielen zu sein, sie an ihrem Theil die sittliche Entwickelung des Menschen hemmen, indem sie ihn an die Materie ketten und den Egoismus in ihm gross ziehen. Es besteht also zwischen dem practisch Nützlichen und Angenehmen einerseits und dem sittlichen Lebenszweck andererseits so lange eine Kluft, ja ein exclusiver Gegensatz, als jenes nicht in den Dienst des letzteren gestellt, demselben nicht ein- und untergeordnet wird. An und für sich aber gehen beide Gebiete in soweit Hand in Hand, als die an den Naturobjecten sich versuchende, menschlich-zwecksetzende Arbeit industrieller, culturgeschichtlicher oder civilisatorischer Art dem sittlichen Lebenszweck die Wege ebnen hilft und nur, wenn sie von dem sittlichen Willen getragen ist, der segensreichen Entwickelung der gesammten Menschheit wie der einzelnen Person zu dienen im Stande ist. —

Während wir dem ästhetischen, wissenschaftlichen und industriellen Leben gegenüber die Eigenart des ethischen Objectes zu wahren im Stande und genöthigt sind, erscheint diese Grenzregulirung gegenüber der Religion und dem Rechte theils unnöthig, theils unmöglich. Denn in diesen beiden Sphären geschichtlichen Culturlebens bethätigt sich nicht bloss naturgemäss der sittliche Gestaltungs- und Bildungstrieb des Menschen, sondern sie scheinen mit ihrem specifischen Inhalte mit zum Objecte der Ethik zu gehören, weil alle Sitten und menschlichen Gebote, sofern sie Allgemeingültigkeit für humanes Verhalten beanspruchen, die Religion zum primitiven Hintergrunde, das Recht und die bürgerliche Gesellschaftsordnung zum nothwendigen practischen Ziele haben. Allein gerade in dieser Verhältnissbestimmung liegt bereits der Unterschied von dem Sittlichen angedeutet und demgemäss die Nothwendigkeit enthalten, den specifisch religiösen und juridischen Stoff gegen den Inhalt der Sittenlehre abzugrenzen.

Seit je her ist über das Verhältniss der Religion zur Sittlichkeit gestritten worden, indem entweder in hierarchischem

Interesse das gesammte moralische Leben an das äusserlich apodictische Religionsgebot gebunden und so auf Kosten der Gewissensfreiheit geknechtet wurde, oder aber in angeblich humanem Interesse die Sittlichkeit als die gemeingültige Lebenssphäre sich gegen das beengende „religiöse Vorurtheil“ und gegen alles, was Dogma heisst, zu emancipiren suchte.

Wenn ich recht sehe, wird sich, je nachdem man dazu neigt in dem Wesen der Sittlichkeit das receptive oder active, das mystische oder practische Moment, die Leidentlichkeit oder Selbstthätigkeit zu betonen, die Verhältnissbestimmung zur Religion entgegengesetzt gestalten. Alle mystisch tingirten Weltanschauungen mit pantheistischer Tendenz werden Religion und Sittlichkeit auf Kosten der letzteren zu vermischen oder zu identificiren die Neigung haben. Das Aufgehen in Gott, die „Entwerdung“ des Menschen, ja die Vernichtung des eigenen Willens erscheint diesem quietistischen Standpunkte mit idealisirend platonischer Färbung als das Wesen der sittlichen Aufgabe; vollendete Sittlichkeit wird identisch mit vollendeter Religiosität. Sobald aber die autonome Selbstständigkeit, die Fähigkeit durch eigene Vernunft und Geisteskraft sich über Gott und Natur zu erheben von der rationalistisch-deistischen Weltanschauung mit aristotelisch-realistischer Färbung in den Vordergrund gestellt wird, muss das Moment der Frömmigkeit zurücktreten und in der wahren Sittlichkeit die Religion als „überwundener Standpunkt“ erscheinen. Dort droht die Gefahr, dass die Religion ohne practisch zielsetzliche Arbeit, ohne sittliche Thatkraft zu mystischer Weltentfremdung und ästhetischem Quietismus werde; hier muss man befürchten, dass die Sittlichkeit ohne Religion, ohne Ehrfurcht und Scheu vor dem lebendigen Urquell alles Guten zu autonomer Selbstüberhebung oder platter Vielgeschäftigkeit im Streben nach irdischem Glück ausarte.

Berühmt ist die Kant'sche Verhältnissbestimmung der Religion zur Sittlichkeit geworden. Befolgung des Sittengesetzes als eines gottgegebenen characterisire den religiösen, Befolgung des Sittengesetzes als eines selbstgegebenen (auf Autonomie ruhenden) kennzeichne den moralischen Menschen. Der moralische Standpunkt erscheint demnach als der höhere, in welchem die Religion wie eine abgebrauchte oder unnütz gewordene Krücke bei Seite geworfen wird; die Religion wird höchstens als Vorstufe und volksthümliches Erziehungsmittel für die Moralität anerkannt. An und für sich aber, meint Kant, „besteht die Tugendlehre durch sich selbst, auch ohne den Begriff von Gott.

Das Gewissen will schlechterdings keinen Leiter; es ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist; es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft.“ In anderer Weise der Motivirung hat auch Rothe der Religion die Aufgabe gegeben „in die Sittlichkeit überzugehen.“ Er sucht namentlich den formalen Begriff des Sittlichen (Vergeistigung der Materie) von der Idee Gottes abzulösen, ist sich aber in dieser Forderung „der neueren Bildung“ selbst nicht consequent, da er in seiner Grundlegung der Ethik zugesteht, die Idee des Sittlichen könne ohne die Idee Gottes weder verstanden, noch begriffen werden.

Im Ganzen neigt unsere gesammte Zeitrichtung, selbst wo sie noch nicht in Materialismus versunken jede Berücksichtigung des religiösen Lebensfactors desavouirt, sondern den Ernst und die Selbstständigkeit der moralischen Weltordnung betont, entschieden dahin, den Gedanken des Sittlichen vom Religiösen abzulösen. Philosophen wie J. H. Fichte mit seiner Hervorhebung der „Gottinnigkeit“ — (übrigens ein dem System Krause's entlehnter Ausdruck) — als Basis aller wahrhaft sittlichen Gesinnung, oder Chalybäus mit seiner Betonung der Religion als des „eigentlich Beseelenden,“ als der Grundbedingung der „absoluten Sittlichkeit, in welcher der ethische Organismus der Menschheit sich vollenden soll,“ dürften heut zu Tage wohl als Ausnahme in der philosophisch gebildeten Gelehrtenwelt bezeichnet werden. Neuerdings hat Pfleiderer (Moral und Religion. Leipzig 1872) diesen Gegenstand einer erneuten, historisch kritischen Beleuchtung unterworfen, welche zuerst ganz richtig die Religion als principielle Wurzel aller Sittlichkeit bezeichnet, dann aber doch die Sittlichkeit als „realen Selbstzweck“ hinstellt, zu dessen Verwirklichung die Religion nur als subjectives „Anregungsmittel“ dienen soll, was wiederum an die Kant'sche Verhältnissbestimmung erinnert. Die humane Erscheinung des Sittlichen in der äusseren Welt gilt ihm, wie bei Rothe, als einzig berechtiges Ziel. Religion und Kirche sind nur Krücken für den lahmen Wanderer.

Mir scheint aus dem Begriff des Sittlichen bereits die Schlussfolgerung gezogen werden zu können, dass selbst das Sittlich-Böse gar nicht ohne einen religiösen Hintergrund gedacht werden kann. Denn die Abnormität des Handelns ist ebenso durch die Anerkennung einer höchsten Lebensnorm, die man eben übertritt, nothwendig bedingt, als das Sittlich-Gute mit der dem Absoluten entsprechenden Willensbewegung sich deckt. Es lässt sich die innigste Wechselbeziehung beider Ge-

biete, des Religiösen und Sittlichen, schlechterdings nicht leugnen, sofern in allem sittlichen Leben mit jener als absolut geltenden Lebensnorm auch ein Ausser- und Uebermenschliches anerkannt wird, zu dem sich der sittlich Handelnde in ein abhängiges Verhältniss gesetzt glaubt (S. o. S. 68). Die Isolirung des Sittlichen von der Religion ist nicht nur falsch, sondern eine Illusion, eine Unmöglichkeit. Selbst Schopenhauer, sonst principieller Gegner der Einmengung des religiös Metaphysischen in die Sittlichkeit, giebt in seinen „Grundproblemen der Ethik“ zu, dass „jede Religion ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren moralischen Triebfeder zu Grunde legt und es so eng mit derselben verknüpft, dass beide unzertrennlich erscheinen.“

Was dem Menschen, sittlich genommmen, das höchste Gut, das zu erstrebende Ideal ist, wurzelt stets in seiner gesammten Weltanschauung (Metaphysik), näher in seinem Gottesbegriff. Mag auch dieser Gott ein unwahrer sein, so ist es wenigstens der Götze, dem der Mensch als seinem vermeintlichen Gotte durch seinen Willen dient oder zu dienen sucht. Und von der andern Seite: aus meinem Verhältniss zu dem, was mir Gott ist, ergiebt sich die Richtung und das Ziel meines Verhaltens, meines Thätigkeitstriebes, sowie die Farbe meiner Gesinnung. Im Gewissen, welches ebensowohl religiöses wie sittliches Centralorgan des Menschen ist, ruht die Nothwendigkeit engster Beziehung zwischen Religion und Leben. Es könnte höchstens zweifelhaft sein, ob nicht alles Religiöse sich mit dem was wir sittliches Leben nennen, einfach deckt, da beide, Religion und Sitte, Herz und Willen, Gesinnung und That des Menschen bewegen und in centraler Weise bestimmen. „Die Moral ist“, nach einer Aeusserung H. Heine's (in seinem Buch „über Deutschland“), „nur eine in die Sitten übergegangene Religion. Ist die Religion der Vergangenheit verfault, so wird auch die Moral stinkicht. Wir wollen eine gesunde Religion, damit auch die Sitten wieder gesunden, damit sie besser basirt werden.“

Jedenfalls wird nicht bloss das Religiöse die sittliche Weltanschauung und Lebensbethätigung des Menschen beeinflussen, sondern sein sittlicher Character, seine practische Gesinnung wird stets hemmend oder befruchtend auch auf sein religiöses Leben und die Entwickelung der religiösen Organe zurückwirken. Die Wechselbeziehung ist eine unverkennbare, weil beide Gebiete der Gewissenssphäre angehören. Ja, es wäre in der That „ein seltsamer Widerspruch, wenn wir von einem

Menschen sagten, er sei zwar ein gottloser, aber ein rechtschaffener Mann" (Palmer). Mit Recht sagt der alte, wahrlich nicht rigoristische Neander in seinen „Vorlesungen über Geschichte der Ethik", es sei bei innerer Consequenz unmöglich, in der Theorie ein Epicuräer und in der Praxis ein Stoiker, in der Metaphysik ein Pantheist und in der Ethik ein Theist zu sein.

Die sich aus dem Keim entwickelnde Pflanze wächst gleichzeitig nach unten und oben. Die Pflanze, welche schlecht wurzelt, verdorrt; und die, welche nicht nach oben wachsen kann, verfault. Das Wurzeltreiben entspricht der Religion, die Entfaltung zur Krone der Sittlichkeit. So richtig dieses häufig gebrauchte Bild, auf welches Wuttke als auf eine Lösung des Problems sich bezieht, sein mag, so wenig kann ich diesem Ethiker zugestehen, dass aus demselben der Schluss gezogen werden darf, die Religion habe die fromme Gemeinschaft, resp. den gemeinsamen Cultus zur Basis und zum characteristischen Kennzeichen, während die Sittlichkeit die moralische Persönlichkeit in ihrer besonderen und „selbstständigen Eigenthümlichkeit" in den Vordergrund treten lasse. Hier spukt bereits der einseitig individualistische Standpunkt ethischer Beurtheilung, den übrigens Wuttke gleich darauf selbst zu desavouiren scheint, wenn er „allen Gottesdienst" eine „sittliche That" nennt. Darin — das wissen wir bereits — kann die Sittlichkeit nicht von der Religion sich unterscheiden, da jene wie diese den Gemeinschaftsfactor voraussetzt (§. 2).

Der begriffliche Unterschied zwischen beiden ruht vielmehr wesentlich darin, dass die Religion das durch Gott oder irgend eine als göttlich anerkannte Offenbarung bedingte Verhältniss des Menschen zu Gott characterisirt und zum Centrum hat; während die Sittlichkeit von jenem Centrum aus das Verhalten des Menschen als Ausgestaltung seines Willens im geschichtlichen Gemeinschaftsleben zum wesentlichen Gesichtspunkte erhebt. So weit der Mensch also als sittliches Wesen abhängig, receptiv sich verhalten muss, da er nicht sein eigener Herr ist oder sein kann, muss die Moral auf ein religiöses Moment zurückgeführt werden; und sofern der religiöse oder fromme Mensch nie passiv oder bloss leidentlich sich verhalten kann, sondern nothwendig den Impuls des Handelns nach dem als göttlich erkannten Willensideal bethätigen muss, wird die Religion in der Moralität sich kund geben. Man könnte in diesem Sinne wohl sagen, die Religion ist centripetal im Hinblick auf den ewigen Kern alles Lebens und Daseins, die Moral ist

centrifugal im Hinblick auf die mannigfaltige Ausgestaltung der Peripherie des Lebens. Es kann sich jedoch in solcher Ausdrucksweise ein irreführendes Missverständniss verbergen, da ja der Mensch als sittliches Wesen sich stets seines Schwerpunktes in Beziehung auf das Göttliche bewusst bleiben muss, sowie andererseits der fromme oder religiöse Mensch nie in der Sphäre der blossen Innerlichkeit beschlossen bleiben kann, sondern sein Verhältniss Gott gegenüber zum Gottesdienst, also zur Lebensbethätigung auszugestalten den gesunden Trieb und das stärkste Motiv haben muss. Aber immerhin liegt, ohne dass wir eine sondernde Trennung oder ein gegenseitiges Ineinanderübergehen befürworten, der an sich klare Unterschied, der ja als solcher die enge Begriffsverwandtschaft beider nicht aufhebt, sondern festhält, darin begründet, dass die Religion sich zurückbezieht auf eine als göttlich hingestellte Initiative (Offenbarung) zur Begründung des Verhältnisses einer Gottesgemeinschaft des Menschen, die Sittlichkeit hingegen unter dieser Voraussetzung das Kindesverhältniss des Menschen zum Impuls einer gegliederten, der höchsten Norm entsprechenden inneren und äusseren Lebensgestaltung werden lässt. —

Damit aber berührt sich wiederum das Sittliche mit dem Rechtsleben und scheint von diesem, als der gesetzmässig geordneten Ausgestaltung und Normirung des menschlichen Gemeinlebens kaum unterschieden werden zu können.

Die Hegel'sche Rechtsphilosophie ist ein schlagendes Beispiel dafür, wie schwierig die Verhältnissbestimmung zwischen der Sittlichkeit, welche Hegel als den höheren Standpunkt der blossen Moralität sich lediglich im Staate realisiren und objectiviren lässt, und zwischen dem Rechte ist, welches er als den objectiven Organismus der Freiheit oder als die verwirklichte Vernunft ansieht, wie sie als solche für das einzelne sittliche Subject zur Pflicht wird. Demgemäss müsste das Recht alle Sittlichkeit umfassen, ja absorbiren. Es bliebe für die moralische Lebensbethätigung kein besonderer Raum mehr übrig als höchstens in der Gesinnung und im Wirkungskreise des Einzelsubjects, in welchem der allgemeine (objectivirte Universal-) Wille eine Anerkennung findet und sich so zu sagen verinnerlicht, während er in den hauptsächlichsten Gemeinschaftsformen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates sich als „Sittlichkeit“ zu bewähren und eine volle „vernünftige Wirklichkeit“ zu bilden hat.

Ich habe schon im ersten Theile dieses Werkes (vgl. §. 101

S. 602 ff.) die Gründe entwickelt, warum diese ideale und universelle Auffassung des Rechtslebens gegenüber der concreten Wirklichkeit staatlicher Existenzformen und der Erreichbarkeit volksthümlicher Culturzwecke unhaltbar erscheint; denn die Mittel staatlicher Macht, sowie die Aufgaben der Rechtsordnung reichen nie heran an die innerste Gesinnung und an den höchsten Lebenszweck des Menschen. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass auch die sittliche Volksentwickelung, der moralische Gesammtcharacter einer Gemeinschaft von der Handhabung des Rechtes nicht unwesentlich abhängt. Das Recht ist das pädagogische Zuchtmittel für alle sittliche Gesinnungstüchtigkeit und die äussere Grundbedingung für die Entwickelung der Freiheit. An dem Rechte gewinnt also jede heilsame sittliche Familien- und Volkserziehung ihren unumgänglichen und bedeutsamen äusseren, pädagogischen Halt. Aber deshalb sind Recht und Sittlichkeit noch nicht identische Begriffe, weil sie sich gegenseitig dienen und ohne einander nicht bestehen können. Mit der Verwechselung beider Ideen hängt eine grosse Gefahr zusammen, wie sie ja seit je her, auch innerhalb der christlich-kirchlichen Entwickelung, zu Tage getreten ist. Die Behandlung der sittlichen Fragen vom blossen Standpunkte des Rechts oder die Vermischung ethischer und juridischer Kategorien hat ebenso eine Veräusserlichung der moralischen Interessen als eine Corruption der Rechtsidee zur Folge haben müssen. Daher soll auch der Rechtsbegriff scharf abgegrenzt werden gegen die wesentlichen Momente sittlichen Lebens, will man nicht, wie etwa H o b b e s in seinem „Leviathan“ die Freiheit und Innerlichkeit ethischer Entwickelung auf das Procrustesbett polizeilicher Ordnung spannen oder der Willkür territorialer Gewalten opfern.

Obwohl mit der beiden Gebieten zu Grunde liegenden Idee der Gerechtigkeit die unumgängliche Nothwendigkeit dargethan ist, alle Rechtsbegriffe auf ethischen Principien zu erbauen und selbst das „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ (T r e n d e l e n b u r g) sich zu eigenartigem Gebilde ausgestalten zu lassen; obwohl von der anderen Seite die Sittenlehre die Grundsätze und allgemeinen Regeln aufzuweisen haben wird, aus welchen in dem äusseren, staatlichen Zusammenleben der Menschen die Rechtsbegriffe und Ordnungen hervorwachsen und sich normiren: so wird doch das im staatlich-socialen Leben zu Tage tretende Recht von der mehr innerlichen Sphäre der Sittlichkeit scharf unterschieden werden müssen, wenn nicht eine gefährlich nebu-

lose Verwirrung einreissen soll: — durch abstracte Idealisirung und Verallgemeinerung des Rechtsbegriffs in die Jurisprudenz, durch gesetzliche Veräusserlichung und Verengung des Sittlichkeitsbegriffs in die Ethik.

Wie die Sittlichkeit, so entwickelt sich auch das Rechtsleben aus der Sitte und Gewohnheit, und beide sind nicht denkbar ohne allmälig fortschreitende gesetzgeberische Form und imperative Präcisirung. Das ist der allgemeine Berührungspunkt. Während aber das Recht als der machtvolle Organismus gesetzlicher Normen und Vorschriften zur Aufrechterhaltung bürgerlicher Ordnung oder „zur Vermeidung des Streits“ (H e r b a r t) nach den ihm zu Gebote stehenden Mitteln lediglich auf erzwingbares Handeln sich beschränken muss, also die äussere, thatsächliche Conformität mit der gesetzgeberischen, ordnenden Macht zum erreichbaren Ziele hat, setzt und fordert die Sittlichkeit stets die dem höchsten Lebenszweck und dem Ideal des Guten entsprechende Gesinnung und Willensbewegung, welche als solche nur durch geistig-moralische Impulse und dem entsprechende starke Motive, aber schlechterdings durch kein Rechtsmittel, durch keine Strafe, durch kein obrigkeitliches Schwert realisirbar ist. Während also das Recht mit seinem suum cuique und neminem laede die Sicherstellung von Person und Eigenthum im Organismus völkerstaatlichen Zusammenlebens gewährleistet und deshalb gegen alle äussere Uebertretung des Gesetzes Schranken setzend und Strafe vollziehend reagirt, wird die Sittlichkeit mit ihren, das Gewissen und die moralische Thatkraft bestimmenden Mitteln diejenige Gesinnungstüchtigkeit allein zu erzeugen im Stande sein, welche dem staatlich geordneten Rechtsleben zur nothwendigen inneren Grundlage und segensreichen principiellen Bedingung dient. Das Verhältniss der bürgerlichen Freiheit, welche ohne die eventuell zwangsweise Aufrechterhaltung der Rechtsordnung im äusseren Zusammenleben der Menschen nicht denkbar ist, zu jener moralischen Freiheit, welche, an sich unerzwingbar, in der freudigen Uebereinstimmung des Willens mit der idealen Lebensnorm wurzelt, spiegelt am klarsten das Verhältniss des Rechts zur Sittlichkeit ab. —

Durch die genauere, uns nunmehr obliegende Feststellung dessen, was denn inhaltlich genommen, sittlich **g u t** genannt werden kann, wird auch diese eben gegebene Verhältnissbestimmung von Recht und Sittlichkeit an Klarheit gewinnen. Es wird das die Aufgabe des nächsten Capitels sein.

Resultat:

§. 4. Durch Betonung eines höchsten Lebenszweckes und einer allgemein gültigen, Gut und Böse bestimmenden Lebensnorm für das Gewissen und die Handlungsweise des Menschen unterscheidet sich das Sittliche von den verwandten Sphären culturgeschichtlichen Lebens innerhalb der Menschheit, namentlich aber von der ästhetisch-künstlerischen Leistung, die im Gefühl des Schönen als der charactervoll-individualisirten Ausprägung der Idee wurzelt; von der logisch-wissenschaftlichen Arbeit, welche die methodisch zusammenhängende Erkenntniss der immanenten Weltgesetze zum Ziele hat; und von der industriell-practischen Thätigkeit, welche durch die Kraft zweckvoller Naturbeherrschung dem Nutzen und civilisatorischen Fortschritt der Menschheit dient. — Mit der Religion und dem Rechtsleben berührt sich aber die Sittlichkeit am unmittelbarsten, indem alle Moral aus der Religion als ihrer nothwendigen Prämisse herauswächst, um diese wiederum practisch zu befruchten; während die Sittlichkeit zu dem Rechte, als ihrer nothwendigen Consequenz hindrängt, um an der Rechtsordnung wiederum einen für die sittliche Volkserziehung bedeutsamen Halt zu gewinnen. — Sofern die Sittlichkeit als menschliches Verhalten stets auf einer absoluten, idealen Lebensnorm ruht, ist die das Verhältniss des Menschen zu Gott bestimmende Religion die nothwendig bedingende Voraussetzung aller Sittlichkeit, weil ohne Religion kein allgemein verpflichtender gesetzgeberischer Wille gedacht werden kann. — Sofern die Sittlichkeit nur in dem Organismus geschichtlich geordneter menschlicher Gemeinschaft sich bethätigen kann, setzt sie das Recht als die eventuell erzwingbare Ordnung und gesetzliche Normirung menschlichen Zusammenlebens aus sich heraus, weil ohne Recht keine geregelte oder gesittete Gliederung menschlicher Lebensverhältnisse möglich erscheint.

Zweites Capitel.

Die Sittlichkeit im materialen Sinne oder das wahrhaft Gute als sittliches Ideal.

§. 5. Das Wesen des sittlich Guten. Schwierigkeit der Feststellung dieses Begriffs. Falsche Lösungsversuche. Verhältniss des sittlich Guten zur Gesetzmässigkeit und Freiheit. Die heilige Liebe als sittlicher Einigungspunkt von objectiver Nothwendigkeit und subjectiver Freiheit. Die Liebe als das an sich Gute, als sittliches Ideal.

Wir treten mit der Frage nach dem wahrhaft Guten an das eigentliche, schwierigste Grundproblem aller Ethik heran. Bisher haben wir nur die Nothwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Gut und Böse als dem Begriff des Sittlichen immanent festzustellen gesucht. Auch haben wir erkannt, dass die Sitte als der geschichtlich traditionelle Anknüpfungspunkt für die Entwickelung des ethischen Bewusstseins auf jenen Unterschied hinweist und denselben in dem Gewissen des Einzelnen, als eines Gliedes menschlicher Gemeinschaft, wach ruft. Falsch ist es daher, den Begriff des Sittlichen an und für sich mit dem des sittlich Guten zu indentificiren, wie Schmid, Wuttke, Harless u. A. wollen. Wenn ich sage, der Mensch ist ein sittliches Wesen, so meine ich nicht, er sei gut oder sittlich normal beschaffen, sondern nur befähigt zur Unterscheidung des Guten vom Bösen oder zum Ringen nach einem höchsten Lebenszweck, nach einem sittlichen Ideal. Was aber, inhaltlich genommen, für den Menschen schlechthin gut, was böse, was normal oder abnorm im moralischen Sinne sei, ist mit jener allgemeinen, formalen Begriffsbestimmung noch keineswegs entschieden. —

Um einem sehr allgemein verbreiteten Missverstande von vorn herein zu begegnen, weisen wir, als durch unsere bisherige Voruntersuchung bereits erledigt, jene fast allgemeine, bei Rationalisten wie Pantheisten gangbare Begriffsbestimmung des Guten ab, wonach der Geist im Gegensatz zur Materie, die Vernunft im Gegensatz zur sinnlichen Natur das an sich Gute sein soll. Gegen die practischen Erscheinungen und Consequenzen dieses auf dualistischer Weltanschauung ruhenden Riesenirrthums wird das System der Sittenlehre selbst die Polemik zu richten,

resp. die Grenzpfeiler aufzurichten haben. Wie aber in jedem Irrthum, der eine historische Macht geworden, eine Wahrheitstendenz oder ein Wahrheitselement vorhanden sein muss, dessen richtige Abschätzung und Werthung die Bedingung für die erfolgreiche Bekämpfung jenes Irrthums ist, so wird auch in jener, durch alle Systeme des alten und modernen Heidenthums sich hindurchziehenden dualistischen Auffassung ein Sinn liegen, welcher die weite Verbreitung derselben uns erst verständlich macht. Die ihr innewohnende relative Wahrheit wird also die Ethik ebenfalls zur Geltung zu bringen und eingehend zu begründen haben, die Wahrheit nämlich: dass das Gute nicht denkbar sei ohne eine gewisse Art der Herrschaft des Geistes über das Fleisch, der Vernunft über die Natur. Aber, da überhaupt der Unterschied von Gut und Böse nur da denkbar und im sittlichen Sinne anwendbar ist, wo die Vernunft und der zwecksetzende Wille ihr Herrschaftsrecht begonnen und nicht mehr die sinnliche Natur das allein Bestimmende ist; da es auch schlechterdings nichts Böses giebt ausser in dem Geiste, d. h. in dem selbstthätigen Willen, der dem wahren Lebenszweck den erlogenen, dem göttlichen den teuflischen, dem guten eben den bösen Gedanken gegenüberstellt, so versteht es sich im Grunde von selbst, dass für eine sittliche Weltanschauung nicht der Geist, die Vernunft als solche das sittlich Gute, die Materie, die Natur als solche das sittlich Böse sein kann. Denn auch das Böse kann nur im Geiste und seiner Willensrichtung gedacht werden. Das „Denken macht, dass etwas gut oder böse sei." In dem vollendeten Bösewichte, bei dem prämeditirten, dämonischen Egoismus des alles Gute vereinenden Geistes erscheint meist die Sinnlichkeit, die blosse Naturstufe, die Materie in gewissem Sinne bereits überwunden oder wenigstens in den Dienst der Persönlichkeit, hier aber der abnorm denkenden und wollenden Persönlichkeit, des bösen oder sündigen Zweckes gestellt. Auch das sittlich Verwerfliche ist stets „ein Handeln der Vernunft auf die Natur," oder eine „Einigung beider im Dienste einer Idee;" aber eben weil es möglicherweise eine ganz abnorme Vernunftthätigkeit oder Naturverwerthung ist, reicht jene Schleiermacher'sche Begriffsbestimmung des sittlichen Gutes nicht aus. Sie entbehrt eines wahrhaft ethischen Maassstabes. Wir brauchen bloss an Männer wie Napoleon oder Robespierre zu denken, deren Geist auch nach bestimmten Ideen sehr energisch „auf die Natur wirkte" und die letztere mit dem ersteren zu „einen" verstand; und doch war solche oft

erstaunliche Herrschaft des Geistes nicht gut, sondern sittlich verwerflich, ja dämonisch!

Es macht sich also mit Nothwendigkeit die Forderung geltend, dass näher angegeben werde, was denn für den menschlichen Geist und für das menschliche Gemeinschaftsleben das wahrhaft Gute und Normale, der zu erstrebende absolute Lebenszweck sei. —

So sehr das Bedürfniss einer positiven Unterscheidung dessen, was gut und böse sei, in der Menschheit allgemein ist (§. 1), so wenig lässt sich etwa aus dem Abhören und Vergleichen der in verschiedenen Culturepochen und moralphilosophischen Systemen geltenden Sittengeboten und sittlichen Ideen das Wesen wahrer Sittlichkeit fixiren. Bei der unverkennbaren Verschiedenheit der Sitten und sittlichen Begriffe in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Völkern kann die Frage nach dem Wesen des Guten schlechterdings durch kein Majoritätsgutachten entschieden werden, abgesehen davon, dass die Unsitte sich erfahrungsmässig einer grösseren Herrschaft erfreut als die sogenannte gute Sitte.

Wir würden auch auf dem Wege historischer Untersuchung insofern noch nichts Positives gewinnen, als für die Vergleichung der ethischen Ideale, die sich in den Sitten und dem sittlichen Bewusstsein der verschiedenen Völker ausgeprägt haben, es eines höheren Maasstabes bedürfte, dessen allgemeine Gültigkeit erst erwiesen werden müsste, um den Streit zu schlichten. Die Buckle'sche Voraussetzung z. B., dass die moralischen Grundideen in der Geschichte der Civilisation bei allen Völkern und zu allen Zeiten dieselben gewesen, wird bereits Lügen gestraft durch einen wenn auch nur flüchtigen Blick auf die Gedanken, welche in der Geschichte ethischer Systeme und in der Divergenz der factischen Sitten und Sittengebote sich untereinander verklagen und entschuldigen.

Es giebt kaum zwei Völker, bei welchen schlechterdings Ein und Dasselbe für sittlich gut oder sittlich böse gilt. Die Menschheit scheint zur sittlichen Begriffsverwirrung prädestinirt zu sein oder doch die Klarheit über das ethische Ideal, über jenen höchsten Lebenszweck, der gleichwohl überall als Forderung sich geltend macht, kurz über ihre eigene sittliche Bestimmung verloren zu haben. Aus dem Chaos, dem Tohuwabohu durcheinander wogender sittlicher Ahnungen und Postulate scheint kein brütender Gottesgeist eine durchsichtig gegliederte Welt des Guten und Schönen erschaffen zu können. Die Verzweiflung

an der Möglichkeit eines bestimmten Inhalts der Sittenlehre wäre das tragische Resultat dieser Betrachtung, und wir müssten uns mit dem Kant'schen Gedanken zu trösten suchen, dass lediglich die Form einer allgemeinen Gesetzgebung das Wesen des Sittlichen ausmachte, ohne dass wir objectiv und sachlich feststellen könnten, was denn sittlich gut ist, d. h. wir müssten überhaupt auf irgend welche positive Sittenlehre in ähnlicher Weise verzichten, wie nach Lessing der Mensch auf den Besitz einer objectiven Wahrheit zu verzichten sich entschliessen soll. Die Menschheit wäre, trotz ihrem Bewusstsein von Gut und Böse, d. h. von einer nothwendig zu befolgenden Lebensnorm, verdammt zu tantalischem Durste nach dem Lebenswasser, ohne seinem Quell nahen und den Durst stillen zu können.

Zwar wissen wir, dass alles menschliche Streben in allen Zeiten und unter allen Verhältnissen auf das Glück und das Wohlbefinden der Menschheit hinzielt. Daher meint Spinoza: „Nicht weil wir etwas für gut halten, erstreben, wollen, verlangen und begehren wir es; sondern weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren, halten wir es für gut.“ In alter und neuerer Zeit haben die verschiedensten eudämonistischen oder utilitarischen Systeme das als das Gute zu bezeichnen gesucht, wodurch das Begehren befriedigt, das Glück und das Wohlbefinden der Menschheit befördert wird. Mag man dann jenes „Glück“ entweder mehr subjectiv in der höchsten Lustbefriedigung (dem Angenehmen), oder mehr objectiv in der zweckmässigen Ausgestaltung der Lebensverhältnisse (in dem Nützlichen) suchen und finden: für unsere Hauptfrage ist damit wenig oder gar nichts gewonnen. Das Problem wird nicht gelöst, sondern nur hinausgeschoben. Ziel, sittliches Ideal meines Strebens kann freilich nur das sein, was mir auch meiner Bestimmung gemäss das höchste, wahre Glück in Aussicht zu stellen geeignet ist; und als gut kann für den Menschen allerdings nur das gelten, was ihn innerlich so beseelt, dass es ihn glücklich macht, das heisst das höchste Maass von Lust bereitet und vom intensivsten Interesse getragen ist. Wenn man neuerdings, zum Theil anklingend an epicuräische und aristotelische Principien, gesagt hat (Fechner), das Lustprincip sei das einzig klare und das jedem Menschen unmittelbar zugängliche, weil alle Motive des Handelns sich auf die Lust zurückführen liessen; daher sei das grösste Glück auch das höchste Gut des Menschen und umgekehrt, — so ist das eine unleugbare Wahrheit. Denn die Sittlichkeit soll und kann allein den Menschen glücklich

und so zu sagen lustig machen, weil sie ihm seine ideale Bestimmung erfüllen hilft. Was aber wahre „dauernde Lust“ erzeugt, was denn solcher Begeisterung werth sei, und was, wenn es den Willen beseelt, den Menschen zur normalen Erreichung seiner Bestimmung führt, ihm zum wahren Glücke gereicht, das ist ja eben die Frage, über deren Beantwortung je nach der verschiedenen Grundrichtung ihrer Interessen und ihrer sittlichen Bildungsstufe die einzelnen Menschen wie ganze Völker verschieden urtheilen und unter einander im Streite liegen.

Vom Standpunkte des blossen Glück's oder des Lustprincips hat E. v. Hartmann z. B. vollkommen recht, die Thiere glücklicher (d. h. minder elend) zu nennen als die Menschen, weil der Ueberschuss von Unlust, welchen ein Thier zu tragen hat, kleiner ist, als der, welchen ein Mensch zu erfahren bekommt. „Man denke nur,“ meint er, „wie behaglich ein Ochse oder Schwein dahin lebt, fast als hätte es vom Aristoteles gelernt, die Kummer- und Sorglosigkeit zu suchen.“ In solcher Gedankenreihe fortschreitend, müssten wir den auf die Stufe des Ochsen oder des Schweines herabgesunkenen, denkfaulen oder genussüchtigen Menschen (ein porcus e grege Epicuri!) als den glücklichsten preisen, wenn er im Rausch der Selbstvergessenheit der „Illusion“ sich hingiebt. Und da es verschiedene „Stadien der Illusion“ giebt, die durchschritten werden müssten, sobald sie sich eben als Illusion erweisen, so wäre das wahrhaft Gute, weil dauernd Glück Bringende, eins mit der gänzlichen Zerstörung des Ideals, mit der Aufhebung des Bewusstseins, mit dem buddhistischen Versinken ins Nichts (Schopenhauer, v. Hartmann).

Ein Document der Verzweiflung an der Lösung der Aufgabe ist jenes elendeste, neuerdings wieder aufgebrachte Auskunftsmittel: die Meinung der Mehrzahl, also das was den meisten Menschen für gut und glückbringend gilt, als sachliche Bestimmung der sittlichen Idee gelten zu lassen. Das hiesse nicht bloss einer Utopie nachjagen, — denn wie liesse sich numerisch bestimmen, was die „Menschen“ für gut halten! — sondern auch einen haarsträubenden Unsinn behaupten. Denn die Massenmeinung verbunden mit der Beobachtung der factischen aus derselben sich ergebenden Misère und sittlichen Verwahrlosung, kurz das trotz herrschender Majoritätsideale nicht weg zu leugnende sociale Elend straft jene Behauptung Lügen, wie wir das schon bei der moralstatistischen Analyse im ersten Theil dieses Werkes nach den verschiedensten Seiten hin er-

kannt haben. Gerade das allgemeine Streben nach sogenannter Glückseligkeit verbunden mit dem den Menschen täuschenden und sittliche Fata morgana erzeugenden Lustprincip macht eine auf statistischer Basis und Prüfung ruhende Feststellung des sittlich Guten aus der schlechten empirischen Wirklichkeit unmöglich. Wir können durch solche Beobachtung und durch eine aus ihr hervorgehende Zählung höchstens formale Bewegungsgesetze, nie sachliche, inhaltliche Sittengesetze entnehmen.

Geholfen wird uns in solcher Noth ewigen Suchens keineswegs durch jene, in der theologischen Ethik häufige, unvermittelte Appellation an den absoluten Gotteswillen und sein geoffenbartes Gesetz. Denn, obwohl es für jeden Menschen und für jede Zeit ein unbestreitbarer Satz ist, dass der „höchste Lebenszweck,“ das gedachte und verfolgte sittliche Ideal, stets mit dem Gottesbegriff zusammenhängt, ja ohne einen höchsten, normsetzenden Willen nicht gedacht werden kann (§. 1 und 4), so handelt es sich bei der inhaltlichen Feststellung dessen, was für alle Menschen sittlich zu erstreben ist, vor allen Dingen darum, aus welchem Grunde und mit welchem Rechte der als göttlich bezeichnete Offenbarungswille das Eine als gut vorschreibt und fordert, das Andere als böse verwirft und verbietet. Gott ist das Gute und das Gute ist Gott oder aus Gott. Omne bonum Deus aut ex Deo. Dieser wahre, unbestreitbare, leider aber zunächst tautologische Satz führt uns um kein Haar breit weiter, so lange nicht für das, was Gott ist und was Gott will, das Zugeständniss des menschlichen Gewissens und die herzlich aufrichtige Anerkennung im Hinblick auf das Recht und den Grund dieses seines Willens errungen werden kann.

Dazu kommt, dass, wenn sich auch apodictisch bestimmen liesse, was im absoluten Sinn Gottes Wille, was also schlechterdings gut und in Folge dessen absolute Lebensnorm für den Menschen wäre, wir in solcher rein objectiven Bestimmung doch nimmermehr das s i t t l i c h Gute realisirt fänden. Die Norm, das Gesetz, die Forderung als solche vermag noch nicht das Gute als sittliche Kraft und Wirklichkeit zu beschaffen, so lange das objective Gebot äusserlich d. h. als Postulat dem Willen gegenübersteht und nicht als beseelende und begeisternde Lebenskraft, aus der innersten Gesinnung des Menschen herausgeboren, das Gemeinschaftsleben in Form der Sitte neugestaltend durchdringt, kurz durch sittliche That in Folge innerer Triebkraft des Willens zum sittlichen Gut geworden ist. Die sittliche Idee muss mit der Selbstthätigkeit und Gewöhnung des Willens

eins geworden sein, wenn überhaupt das Gute zu Stande kommen soll. In diesem Sinne konnten und mussten wir dem berühmten Kant'schen Gedanken zustimmen, dass im Himmel und auf Erden schlechterdings nichts im sittlichen Sinne gut genannt werden könne, als ein guter Wille. Gottes Wille ist zwar an sich gut, aber er ist für uns und in uns nicht gut, ja er kann und muss verderbenbringend, verhängnissvoll sein, wenn seine objective Güte verbunden mit der objectiven Nothwendigkeit seiner Durchsetzung unserer subjectiven Weigerung entgegentritt, mit unserer innersten Herzens- und Willensüberzeugung nicht zusammenstimmt. Jenen Kant'schen Satz könnten wir mit Augustin's Worten auch so ausdrücken: Nemo invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. „Object der Ethik kann daher nur das in Form der Freiheit sich verwirklichende Gute sein“ (Dorner). Wir reden zwar im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch von guten Dingen, guten Sachen. Wir nennen es ein gutes Haus, ein gutes Land, einen guten Baum, wenn diese Dinge ihrem gedachten Zwecke entsprechen d. h. wir bezeichnen sie in dem Maasse als gut, als sie ihre, in der Welt der Zwecke ihnen gesetzte Aufgabe erfüllen. Sie thun es aber willenlos, d. h. ihre Güte ist eine rein sachliche, dingliche, keine sittliche. Ein guter Mensch ist und kann aber nur ein solcher sein, der seiner sittlichen Idee entspricht d. h. dessen gesammte subjective Willensrichtung und Willensbethätigung mit dem höchsten Lebenszweck oder der objectiven, ihm nothwendig eignenden Lebensnorm zusammenstimmt. Was er hervorbringt, muss, um sittlich gut zu sein, aus dem guten Schatz seines Herzens hervorgehen (Matth. 12, 34 ff.)

Es führt uns diese Untersuchung bereits der Lösung des Problems näher. Wir können ohne alle Erschleichung sagen, gut im sittlichen Sinne kann innerhalb des menschlichen Lebens nur diejenige Person oder Handlungsweise sein, in welcher die höhere, objective Nothwendigkeit eines allgemein gültigen göttlichen Gesetzes mit der persönlichen Gesinnung und subjectiven Gewissensüberzeugung in willenskräftiger Weise eins geworden ist. Nie kann etwas gut sein, was gegen die eigene sittliche Ueberzeugung, so zu sagen durch Zwang oder Terrorismus von aussen realisirt wird. Und umgekehrt, nie ist etwas schon deshalb gut, weil es ohne Zwang sich der individuellen Ueberzeugung gemäss realisirt. Dort fehlt die zum sittlich Guten erforderliche innere, persönliche Triebkraft der Freiheit; hier die zum sittlich Guten unumgängliche Nothwendigkeit einer allgemein

gültigen Norm oder sittlichen Idee. Gut kann nur sein, was ich nach bestem Wissen und Gewissen gemäss einer höheren sittlich idealen Nothwendigkeit freudig vollziehe. Dasjenige also, was die höhere objective Nothwendigkeit (theologisch ausgedrückt den schlechthin heiligen Gotteswillen) mit der subjectiven Freiheit (psychologisch ausgedrückt mit der Selbstbestimmung menschlichen Willens) zu einen vermag, kann allein gut sein und als das sittlich Gute bezeichnet werden. Nur unter dem Gesichtspunkte der „beata necessitas“ boni wird das sachliche Grundproblem der Ethik gelöst werden können. Sehen wir näher zu, ob sich uns daraus ein auch practisch näher bestimmbares Materialprincip der Sittenlehre ergiebt.

Die hier obwaltende Schwierigkeit liegt in dem Begriff der Nothwendigkeit verborgen, welcher einen Doppelsinn in sich schliesst und daher zu ebenso grosser und mannigfacher Missdeutung Anlass gegeben hat, als der gleichfalls doppelsinnige Begriff der Freiheit. Es giebt eine Nothwendigkeit, die nichts anders ist als die aus dem Causalgesetz sich ergebende Unumgänglichkeit der Wirkung, wenn gewisse Ursachen vorausgesetzt sind; und es giebt eine Freiheit, die nichts anders ist als jene Naturlebendigkeit, die eins ist mit der Bewegung nach immanenten Gesetzen. Von beiden kann dort, wo nach dem sittlich Guten geforscht wird, nicht in erster Reihe die Rede sein. Denn das Sittliche bewegt sich, wie wir bereits im ersten Paragraphen sahen, in der Sphäre des Seinsollens, also nicht der blossen Naturnothwendigkeit, sondern der Nöthigung, und in der Sphäre des zweckbewussten Willens, also nicht der blossen Naturlebendigkeit, sondern der Geistesfreiheit. Das Bewusstsein des Auchanderskönnens muss dabei sein. Wo aber die höhere Nöthigung, ein Gesetz des Handelns anzuerkennen, mit der subjectiven Willensfreudigkeit sich lebensvoll durchdringt, da wird das sittlich Nothwendige mit der sittlichen Freiheit geeint. Mit anderen Worten: das wahrhaft Sittliche ist das Gute in der Form des Willens. Die realisirte Einigung zwischen Gesetzmässigkeit und Freiheit ist das sittlich Gute.

Aber damit scheint immer noch nicht viel gewonnen. Wir kommen auch so noch nicht über das Formale heraus. Denn was ist im sittlichen Sinne nothwendig, was bindet die Objectivität und Subjectivität, das Gesetz und den Willen zu inniger, freudiger Gemeinschaft?

Man hat, um die Idee der „inneren Freiheit“ des Menschen mit der „höheren Nothwendigkeit“ zusammenzufassen auf die

Idee der „Vollkommenheit“ hingewiesen (Herbart). Allein Herbart selbst bezeichnet die Vollkommenheit als einen Grad- oder Grössenbegriff, welcher eben deshalb als zur Lösung des vorliegenden Problems durchaus nicht geeignet, von Herbart's eigenen Schülern nicht mehr zu den „Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften“ (Hartenstein) gerechnet worden ist. Denn es handelt sich ja eben darum, festzustellen, worin die sittliche Vollkommenheit (*τελειότης*) besteht, oder wo und wie ich das „Band der Vollkommenheit“ (*σύνδεσμος τῆς τελειότητος* Col. 3, 14): die volle Einigung von Nothwendigkeit und Freiheit, von objectivem Gesetz und subjectiver Willenskraft, von sittlichem Ideal und persönlicher Begeisterung für dasselbe finde. Das an sich Vollkommene, ja das Allervollkommenste, als Gott oder blosse Idee gedacht, in seiner absoluten hohen Allgewalt und Grösse, muss mich ja gerade unfrei machen, wenn ich mich in meiner Beschränkung und allseitigen Unvollkommenheit beschaue!

„Dem Vollkommneren gegenüber giebt es keine Freiheit als in der Liebe“. Dieses ahnungsreiche Wort unseres grössten Dichters kann uns wenn nicht als Schlüssel, so doch wenigstens als Anknüpfungspunkt für die Lösung des Räthsels dienen.

Wirklich eintreten in die Welt des sittlich Guten wird der Mensch freilich nur dann, wenn er, mitten innerhalb geschichtlicher Gemeinschaft stehend, die Liebe nicht bloss als äussere Forderung anerkennt, um die ihn umgebende Sitte demgemäss zu gestalten oder nach Kräften durch sein eigenes Verhalten umzubilden, sondern wenn er in seinem tiefsten Innern von der Liebe beseelt, aus dem Quell der absoluten Liebesoffenbarung geschöpft und sich dort heimisch gemacht hat, wo die ewige Liebe pulsirt. Daran hindert ihn vor Allem der fleischliche Egoismus, dessen Lust auf stete Selbstbefriedigung gerichtet ist. Ja selbst die blosse Erkenntniss der Berechtigung des Liebesideals wird hm schwer, weil die Selbstsucht ihre verdunkelnden Schatten auch auf das sittliche Bewusstsein wirft und den Einblick in die sittliche Aufgabe trübt. Allein, obwohl die natürliche Menschheit weder die Liebe zu realisiren, noch auch die Idee heiliger Liebe als Wesen und Wurzel alles Guten von sich aus zu erkennen und zu erfassen vermocht hat; — so giebt es doch kaum Eine Menschenbrust, kaum Ein so rohes Gewissen, in welchem nicht die einmal ausgesprochene Forderung der Liebe ein lautes Echo der Zustimmung hervorriefe. Sie allein giebt uns die Hoffnung, dass der Streit über das, was der Mensch soll und nicht soll, was also für ihn das sittlich Gute sei, werde

geschlichtet und entschieden werden können. Bereits die empirische Untersuchung im ersten Theil dieses Werkes (I, p. 970 ff.) hat uns daher auf die Liebe hingeführt, als auf das „königliche Gesetz“ des Guten, durch welches allein Gott, Menschheit und Einzel-Ich zur wahren und vollkommeneren Vereinigung gelangen.

Allerdings kommt es dabei vor Allem auf die Erfassung und Entfaltung des reichen und tiefen Begriffs der Liebe an. Denn Liebe kann in gewissem Sinne als das Motiv alles Handelns, des Guten wie des Bösen angesehen werden. Auch das sittlich Böse ist, wie Dante sagt, eine Ausgeburt der „Liebe“, nämlich der falschen und leidenschaftlichen Liebe zum Eigenwilligen, Weltlichen, Gottwidrigen. Aber diese „Liebe“ ist auflösender, zerstörender, trennender Art, und dürfte richtiger als Trieb, Lust, Neigung, Sucht bezeichnet werden. So wäre auch der Hass, der Zorn eine Art Liebe, nämlich glühende, aus Selbstsucht hervorgehende Liebe zu feindlichem Kampf auf Leben und Tod. Ja selbst dort, wo es sich um Leben erhaltende und erwärmende Thätigkeit handelt, in dem ganzen grossen und weiten Gebiet der natürlichen Liebe, als der Anziehung und instinctiven Fürsorge für Alles, was der eigenen Natur angehört oder entsprossen ist, bei der Mutter- und Kindesliebe, wie Freundes- und Verwandtenliebe handelt es sich in erster Reihe noch keineswegs um das sittlich Gute. Denn jede auf natürlichem Ergänzungsbedürfniss ruhende Anziehung, ebenso wie das Schopenhauer'sche „Mitleid“ oder die Spinozistische Liebe (Gefühl der Freude verbunden mit der Idee einer äussern Ursache derselben) kann sehr wohl mit purem Egoismus Hand in Hand gehen oder demselben geradezu dienen.

Es kommt also nicht bloss auf die allgemeine Betonung des Princips der Liebe an, sondern vor Allem auf die qualitative Bestimmung dieses Begriffs, sowie auf den Inhalt und den Gegenstand dessen, was wir Liebe nennen. Es wird die specifische Aufgabe der Ethik sein, im Unterschied von der selbstischen Lust (Egoismus) oder der blossen vorsittlichen Naturanziehung und Ergänzung das Wesen wahrer, heiliger Liebe als den Brennpunkt alles Guten darzulegen. Aber das können wir bereits hier, in unserer propädeutischen Deduction uns klar machen, warum und in welchem Sinne die wahre Liebe das sittlich-Ideal des Guten in sich birgt. Denn heilige Liebe ist das wahrhaft Gute nur dann und insofern als sie die objective Nothwendigkeit göttlichen Gesetzes mit der subjectiven Freiheit

menschlicher Herzensbewegung zu einen vermag. Liebe ist in der That das einzig denkbare Band zwischen Gesetzmässigkeit und Begeisterung. Sie verwirklicht die Herrschaft des allein und absolut gültigen Gotteswillens und ist doch zugleich der tiefste motorische Nerv der Ueberzeugung, des persönlichen Willens. Sie bindet am tiefsten zu kindlichem Gehorsam und macht doch, wie alles Heilige, das in den Willen übergegangen ist, köstlich frei. Denn wahre, sittlich gute Liebe ist im Gegensatz zur falschen Selbstsetzung und eigenwilligen Selbstbewahrung das wahrhaft Gemeinschaftbildende, die erwärmende Lebensbedingung, die selbstverleugnende Hingabe an die Person des Andern zu wechselseitigem Nehmen und Geben in Theilnahme und Mittheilung. Und zugleich schliesst sie, im Gegensatz zur sclavischen Abhängigkeit und Selbstwegwerfung, die innere freudige Lust an der vollen Gegenseitigkeit und persönlichen Gemeinschaft in sich, trägt also wesentlich den Charakter der Freiheit, der Seligkeit in sich. In der Liebe begegnen sich als in ihrem Brennpunkte Leidenswilligkeit und Thatkraft, Sanftmuth und Festigkeit, Duldsamkeit und Entschiedenheit, Mitleid und Freude, Wahrheit und Milde, Autorität und Pietät, Gottesfurcht und Selbständigkeit, Demuth und Muth, Glaube und Hoffnung (1 Cor. 13). Daher hat es noch Niemand gewagt, ihr die ihr gebührende Krone in der Gesellschaft der Tugenden zu rauben. In ihr wurzelt die ethische Idee der „inneren Freiheit", ebensowohl als die des „Wohlwollens und der Billigkeit", der „Besonnenheit und Männlichkeit", der „Weisheit und Gerechtigkeit."

Sie umfasst auch alle jene Körnlein der Wahrheit, die in den oben erwähnten einseitigen Lösungsversuchen bei der Bestimmung des wahrhaft Guten enthalten sind, und documentirt sich dadurch als die einzig richtige Lösung des Problems. Sie bringt den vernünftigen Geist zur wahren Herrschaft über das Sinnliche und über das blosse Naturgelüste, sofern sie Gott als die geistige Quelle aller Liebe und alles Lebens erkennen lehrt und in der persönlichen Gemeinschaft mit ihm die Gewissheit uns verbürgt, dass alles Naturhafte der verklärenden Macht und Herrschaft des Geistes zu dienen hat. Sie rettet und heiligt die Wahrheit des Lustprincips, weil sie im Herzen und Willen der Menschen die Lust, die Freude am Guten erzeugt, weil sie mit einem Wort begeisternde Macht ist. Sie endlich vermag die eudämonistischen Bestrebungen innerhalb menschlicher Gemeinschaft allein zu gesunder Verwirklichung zu bringen, indem sie

das wahre Glück, das zeitliche und ewige Wohl der Menschheit durch ebenso freie als nothwendige Bindung aller Glieder des Organismus zu einem geordneten Reich des Guten ermöglicht und zu Stande bringt. Daher sagen wir: der Mensch lebt so viel, als er liebt. Leben heisst nicht „tief einsam sein“ (Hebbel); nein, Leben heisst in der Gemeinsamkeit selig, glücklich sein.

Obwohl, wie gesagt, die Sittenlehre selbst und namentlich die christliche die dem Christenthum und seiner Gottesoffenbarung specifisch eignende Idee der heiligen Liebe allseitig auszuführen und zu begründen haben wird, müssen wir doch hier, im Zusammenhange mit unserem in der allgemeinen Voruntersuchung (§. 1—4) gewonnenen formalen Begriff des Sittlichen, jenes Materialprincip der Liebe, als des wahrhaft Guten, zu den drei Factoren des Sittlichen noch in nähere Beziehung setzen, um den vorläufigen Erweis für die Richtigkeit unseres socialethischen Grundgedankens zu vervollständigen.

Resultat:

§. 5. Die wahre Sittlichkeit im materialen Sinne kann weder in der Feststellung eines rein objectiven absoluten (göttlichen) Vernunft- und Sittengesetzes, noch auch in der bloss subjectiven (menschlichen) Willensbestimmung und deren eudämonistischen Tendenzen wurzeln, sondern lässt sich nur als das an sich Gute in der Form menschlicher Willensfreiheit bezeichnen. Da die höhere objective Nothwendigkeit des Guten und die innere subjective Freiheit der Willensbewegung nur in der Liebe eins werden können, so ist die heilige Liebe als die im Reich des persönlichen Gemeinschaftslebens sich verwirklichende, einzig denkbare Einigung von Nothwendigkeit und Freiheit das wahrhaft Gute oder als sittliche Centralidee das Materialprincip der Ethik.

§. 6. Das Verhältniss der heiligen Liebe zu den drei Factoren des Sittlichen. Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe in ihrer inneren Wechselbeziehung. Die Liebe, als lediglich in der Gemeinschaft sich realisirendes Band der Vollkommenheit, die Grundlage socialethischer Weltanschauung.

Vergegenwärtigen wir uns die oben (§. 2) dargelegten drei Factoren des Sittlichen, so bedarf es keiner ausführlichen Auseinandersetzung, wie dieselben in der Idee der Liebe ebensosehr

unterschieden, als zu höherer Einheit zusammengefasst erscheinen. Darin liegt mit eine Probe für die Richtigkeit der gewonnenen Begriffsbestimmung. Denn, was nicht bloss Nothwendigkeit und Freiheit, die höchste objective Norm und den innersten subjectiven Willenstrieb zu einen, sondern auch Gott und Mensch ohne Vereinerleiung und Vermischung innerlich zu binden und in dieser Bindung die Idee der Menschheit, als eines reich gegliederten Organismus zur vollen geistigen Ausgestaltung und realen Erscheinung zu bringen vermag, das muss das wahrhaft Gute sein. So gewiss unheilige Liebe, sofern sie als eigensüchtige Lust Gott, Menschheit und Einzel-Ich zerreisst und alle geordnete Gemeinschaft zerstört, das Princip des Bösen genannt werden kann, so gewiss muss die heilige Liebe, falls sie jene drei Factoren ebenso mit einander zu vereinigen, als in ihrer Unterschiedenheit zu bewahren vermag, Princip des Guten sein.

Fassen wir den universell-religiösen Factor aller Sittlichkeit: den mit einer absoluten Lebensnorm zusammenhängenden höchsten Lebenszweck ins Auge, so kann derselbe ohne Zerstörung der menschlich-creatürlichen Willensfreiheit, die wir ja als Grundbedingung sittlichen Lebens und Handelns erkannt hatten, gar nicht anders denn als persönlicher absoluter Liebeswille gedacht werden. Jeder Gottesbegriff, jede Auffassung der absoluten Ursächlichkeit, welche als solche auch für die Art und Weise menschlicher Lebensbewegung bestimmend sein muss, zerstört und vernichtet die Freiheit und somit die Möglichkeit des Sittlichen und des sittlich Guten, sobald wir das Absolute als unpersönliche Macht, als unbewusste Kraft, als blosse Natur (natura naturans), als fatalistische Nothwendigkeit denken. Der Lebenszweck, wenn in solchem Falle einer gedacht wird, kann dann nur Selbstvernichtung, Aufgehen ins All, Zerstörung des Willens sein.

Daher kennt der blosse Naturalismus, mag er mehr geistig als idealistischer Pantheismus, mehr fleischlich als realistischer Materialismus auftreten, sobald er consequent denkt, schlechterdings keine Ethik. Die Idee des sittlich Guten muss, wenn der Naturalismus sie gleichwohl festhalten will, von ihm erschlichen werden und der Gedanke des sittlich Bösen erscheint, wie bei Spinoza, als „Vorurtheil“ (praejudicium). Nur dem persönlichen Gott gegenüber lässt sich der Unterschied und der Gegensatz von Gut und Böse denken, weil nur der persönliche Gott, der die heilige Liebe ist, selber das absolute Gesetz (Norm und Kraft) des Guten

sein und doch die Möglichkeit der Reaction bei der Forderung des Liebesgehorsams von Seiten der Creatur offen lassen kann. Nur der Gott, der als die persönliche absolute Liebe sich selbst zu bestimmen und daher auch sich selbst im Hinblick auf sein Weltverhältniss zu beschränken vermag, kann von uns Menschen frei geliebt und in dem Bewusstsein angebetet werden, dass sein Wille unser Lebensgesetz sei, dass wir in ihm „leben, weben und sind", ohne von seiner Allmacht erdrückt zu werden, ohne in ein blosses „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" gebannt zu sein. Die Vaterstellung des persönlichen Gottes ist die Grundbedingung für die Möglichkeit eines sittlichen Gemeinschaftverhältnisses zu Gott von Seiten des Menschen. Das ist bei der Voraussetzung eines rein unbewussten Absoluten und daher auch bei jeder metaphysischen „Philosophie des Unbewussten" (Hartmann) undenkbar. Das blosse Fatum, als allbestimmende Naturnothwendigkeit, zerstört mit der persönlichen Freiheit auch jede ethische Weltordnung, jede Zurechnung, jedes Auchanderskönnen, und also mit dem Unterschied von Gut und Böse auch die sittliche Idee des Guten.

„Gott ist die Liebe," — dieser centrale Satz christlicher Weltanschauung ist die Voraussetzung für unsere Gottesliebe, sowie für jegliche Werthschätzung der Liebe Gottes zu uns, während der Naturalist und Pantheist sich die Gewissheit der Gottesliebe nicht nur nicht als das höchste Gut zu denken vermag, sondern, wie Spinoza's Beispiel lehrt, diesen Gedanken als nonsens perhorrescirt. Ist aber Gott als die Liebe das wahrhafte Gesetz des Guten, so kann auch für uns nur das sittlich gut sein, was aus freier, kindlicher Gottesliebe geboren ist. Die Liebe selbst wird der höchste Lebenszweck, weil und sofern Gott die absolute Liebe ist. „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1 Joh. 4, 16). Daher ist „die Liebe des Gesetzes Erfüllung" (Röm. 13, 10) und das Gesetz der Liebe gilt mit Recht als das „königliche Gesetz" (Jac. 2, 8). Denn in der Liebe erscheint der gottgesetzte Wille nicht als blosse äusserlich bindende Forderung, sondern wird, unseren Willen beseelend, zum „vollkommenen Gesetz der Freiheit" (Jac. 1, 25).

Die Gottesliebe wäre aber nur ein farblos abstractes Ideal des Guten, wenn sie sich nicht zu documentiren und sittengeschichtlich zu bewähren im Stande wäre innerhalb der gegliederten Gemeinschaft einer gottesbildlichen und deshalb geschichtsfähigen, durch ihr Liebebedürfniss und ihre Liebes-

bestimmung zu Gott geschaffenen Menschheit. Nicht bloss unvereinbar sind Gottesliebe und Bruderhass (1 Joh. 4, 20 f.), sondern an der Liebe des Nächsten, den wir sehen, soll sich geschichtlich, pädagogisch, empirisch die Liebe zu dem Gott, den wir nicht sehen, bewähren. Und in der gegenseitigen Liebe, als dem Gravitations- und Erhaltungsgesetz menschlich geschichtlichen Lebens, ist zugleich das solide Fundament für das Wohl der Menschheit, für wahres Menschenglück gelegt und gewährleistet. Sie allein birgt in ihrem Schoosse den wahren Humanitätsgedanken. Nur darf die Liebe nicht in dem Sinne nivellirender oder atomisirender Gleichmacherei gefasst werden. Sie ist vielmehr das wahrhaft Organisirende, weil sie mit feinfühlendem Verständniss göttlich gesetzter Ordnung und Unterordnung, das in gliedlicher Organisation Vorhandene zu sittlicher Weihe und sittlichem Verständniss erhebt. Voll der wahren Pietät ehrt sie die Unterschiede und weisst einem Jedem seinen Platz in der Geschichtsordnung an. Neidlos erkennt sie die in der Verschiedenheit der Gaben gebotene gegenseitige Dienstleistung oder Handreichung zwischen dem Ganzen und den Gliedern als nothwendig und berechtigt an (Eph. 4, 15 ff.). Die wahre Nächstenliebe umschlingt nicht etwa Millionen gleichartiger und gleichwerthiger Menschenatome, sondern bindet Glied an Glied in Theilnahme und Mittheilung, in Mitleid und selbstverleugnender Hilfsleistung zu voller gegenseitiger Ergänzung und geordneter Gemeinschaft, — auch hier das „Band“ der Vollkommenheit darstellend in der gottgewollten Mannigfaltigkeit des grossen Menschheitsleibes.

Nur als Glied an solchem Leibe, aus der Familie geboren, in der Volksgruppe sich bewegend, in geschichtlich gewordenen Gemeinschaftsformen erwachsen und erzogen, durch die Culturmittel der Sprache und Literatur, der religiösen Tradition und Sitte in Beispiel und Unterricht befruchtet und entwickelt, kann der Mensch als historisches, durch Raum und Zeit bedingtes Einzelwesen, als lebendige Persönlichkeit das Liebebedürfniss kennen und das Liebesideal anbetend verehren lernen. Mit dem Moment erwachenden Bewusstseins findet er sich bereits in einer Gemeinschaft, als deren Glied er nur in soweit sittlich lebensfähig ist, als er Liebe empfängt und giebt, von Liebe grossgezogen auch Liebebedürfniss hat.

Es wächst der Mensch innerhalb der Gemeinschaft zu einem individuell eigenartigen Ichwesen, zu einem „Selbst“ heran. Die Individuation ist keineswegs eine „blosse Er-

scheinung, welche lediglich in meiner Vorstellung vorhanden ist" (Schopenhauer); im Gegentheil, der Glaube an die Realität und ewige Bedeutung des individuellen Daseins eröffnet mir grade das Verständniss für den realen, gottgewollten Zusammenhang der Gattung. Um in dem Anderen, in dem „Du" mein „Ich", mein eigenes Wesen wieder zu finden und lieb zu gewinnen, um der Wahrheit jenes alten Sanskritwortes: „Dies bist Du" (tat-twam asi) gerecht zu werden, um in dem „Mitleid" mich nicht selbst zu verlieren und eben dadurch meinen Willen zu annulliren, muss ich mein Selbst liebend entwickeln, was im Grunde allerdings nichts anders heisst als „sein Ich nach der Idee der Gattung bestimmen." Nur dass diese, neuerdings von Strauss beliebte, aber keineswegs neue Formulirung des sittlichen Ideals nicht vom pantheistischen oder gar darwinistischen Princip aus nachweisbar oder möglich erscheint.

Jedenfalls muss für den Menschen die „Selbst-"Bestimmung im Hinblick auf das Ganze, dem er dient, auch das Recht und die Nothwendigkeit der Selbstliebe vor die Seele stellen. So gewiss also der subjectiv-persönliche Factor des Sittlichen, jener selbstthätige Wille, von dem freien Motiv der Liebe getragen sein muss; so gewiss die persönliche Liebesgesinnung des gewissenhaften Menschen die conditio sine qua non dafür ist, dass der Mensch nicht bloss äusserlich und practisch brauchbar, sondern innerlich und sittlich gut ist; so gewiss endlich die Selbstliebe, als geheiligter geistiger Selbsterhaltungstrieb in aller Nächsten- und Gottesliebe impulsgebend sein darf und soll; so gewiss ist und bleibt die wahre, heilige Liebe der Gegensatz zu allem Selbstischen, die falsche Position und Isolation des Individuums Erzeugenden. In der Liebe ist das „Interesse," jenes mit der Selbstliebe zusammenhängende stärkste Motiv alles Handelns, in seiner Berechtigung eben dadurch gewahrt, dass es in den Dienst der Gemeinschaft gestellt und auf solche Weise, der gottgewollten Idee des Menschen entsprechend, sittlich geheiligt wird. Es ist nicht richtig, die „uninteressirte Liebe" (eine contradictio in adjecto) zum einzigen und höchsten sittlich guten Motiv des Handelns zu erheben (Stein), sowie es nicht denkbar ist, dass das sittliche Urtheil ein „uninteressirtes Geschmacksurtheil" (wiederum ein Widerspruch in sich selbst) je sein und werden könnte (Herbart). Das ist eben im Gegensatz zur pessimistischen Indifferenz- und Gleichgiltigkeitstheorie eines Schopenhauer und Consorten die tiefe Bedeutung des sittlichen Liebesideals, dass die Thatkraft und so-

mit auch das hingebende Interesse geadelt, erhoben und vertieft wird, ohne der Selbstsucht zu fröhnen. Der sittliche Selbsterhaltungstrieb als geistige Selbstliebe wird eben getragen durch den befreienden, den Einzelnen in das Gemeinschaftsinteresse heraufhebenden, ebenso demüthigenden als grossmachenden Gedanken der gliedlichen Zusammengehörigkeit Aller in Kraft der schaffenden, erhaltenden, bindenden, normirenden und freimachenden göttlichen Liebe.

So stützen und bedingen sich Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe, so dass sie nicht als dreifaches Gesetz des Guten, als drei verschiedene Rubriken der sittlichen Lebensbethätigung nebeneinander stehen, sondern in ihrer innigen Wechselbeziehung den einheitlichen Inhalt des vornehmsten, weil alle Sittenregeln und sittlichen Kräfte umfassenden Gebotes darstellen (*πρώτη ἐντολή* Matth. 22, 37—40; 1 Tim. 1, 5; 1 Cor. 13, 13).

Diese innerste Wechselbeziehung allseitig durchzuführen wird eine sachliche Hauptaufgabe aller wahren Sittenlehre sein. Nur das können und müssen wir, zur Klärung des Gesichtspunktes, von welchem aus die Liebe als Centralidee des Guten behandelt sein will, schon hier aussprechen und betonen, dass, weil die Ethik als menschliche Sitten- und Lebenslehre eben Liebeslehre ist, sie auch stets und allüberall den Gemeinschaftsfactor in den Vordergrund wird stellen müssen. Weil die Liebe als Band der Vollkommenheit nur in der gegliederten Gemeinschaft denkbar, möglich und wirklich wird, weil aus dem Gemeinschaftsfactor die sittliche Idee des Guten allein hergeleitet und verständlich gemacht werden kann, weil die Liebe als das wahrhaft Gute innerhalb der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwickelung nur insoweit anerkannt werden kann, als sie in der Sitte zu impulsgebender Macht, guter Gewöhnung und practischer Thätigkeit geworden ist; so darf und soll auch die das Leben in der Liebe darstellende Sittenlehre nur als Socialethik behandelt werden. Nicht das sittliche Subject als Einzelpersönlichkeit erzeugt aus sich die Idee des Guten als der Liebe; nicht eine unvermittelte Gottesoffenbarung im Herzen der Menschen ist der Ursprung der Liebesidee. Durch die Gemeinschaft, der das Individuum bereits gliedlich angehört, durch das wahre Volk Gottes, welches das Reich des Guten als Reich Gottes geschichtlich realisirt, ist der Einzelne mit dieser Idee befruchtet, mit diesem Reichsgrundgesetz bekannt gemacht, durch die zeugende Macht des Gottesgeistes inner der Gemein-

schaft von ihr überzeugt worden. Der schützende und entwickelnde, der das Einzelwesen als liebendes Subject empfangende und geistig-sittlich zur Welt gebärende Schooss ist jene gegliederte Gemeinschaft, jener geheiligte Mutterleib, der empirisch und begrifflich früher da ist, als die Kindesseele. Wie sich Kindesliebe an Mutterliebe entzündet, so ist auch jede gute Liebesregung im Menschenherzen socialethisch motivirt. Denselben Gedanken sprach einst Luther, im Gegensatz zu allem rationalisirenden und atomisirenden Pelagianismus und Pietismus mit seiner liebesseligen Selbstmacherei, treffend in folgenden Worten aus: „unsere (menschliche) Liebe schaffet nicht, was sie liebet, sondern findet und wird entzündet an dem Geliebten“. Dieser Gegenstand der Liebe ist aber zunächst nicht Gott in seiner abstracten Unmittelbarkeit, sondern Gott als Liebe in der uns umgebenden Menschheit, in der von uns vorgefundenen Gemeinschaft, die als humane, als menschlich familienhafte, volksthümliche, kirchliche uns gross zieht und unser Verständniss, ja den Gedanken der Gottesliebe im nothwendigen Zusammenhange mit Menschenliebe überhaupt erst in uns wach ruft und ermöglicht.

So gewinnt alle Ethik durch jenen sachlichen Grundgedanken der Liebe einen wahrhaft humanen Character. Nur vom socialen Gesichtspunkte aus wird aber die Humanitätsidee zum vollen Verständniss und zur Rechtfertigung gebracht. In wie weit dieselbe lediglich in der specifisch christlichen Lebensatmosphäre sich realisiren kann, werden wir erst nach Betrachtung der empirischen Lieblosigkeit oder der moralischen Entartung des menschlichen Geschlechts durch das sittlich Böse (§. 9 ff.) darlegen können. Zuvor aber müssen wir noch das Verhältniss der Liebe zu den drei ethnisirenden Grundbegriffen und zu den verwandten Ideen der Culturgeschichte, der Religion und des Rechts ins Auge fassen. Dann erst dürfte die Rechtfertigung für diese Bezeichnung des ethischen Materialprincips allseitig festgestellt sein.

Resultat:

§. 6. Im Hinblick auf die drei Factoren des Sittlichen (§. 2) erweist sich die Liebe als das wahrhaft einigende und freimachende Gute, sofern der Mensch auf Grund persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott als dem Quell aller Liebe in seiner gliedlichen Stellung zur menschlichen Gemeinschaft sein eignes Selbst sittlich zu adeln und durch selbstverleugnende Hingabe an den gottgewollten Gemeinschaftszweck die persön-

liche Freiheit am besten zu wahren und auszubilden vermag. Indem bei der innigen Wechselbeziehung von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe die sociale Gemeinschaft doch stets der natürliche und geschichtliche Boden für die sittliche Realisation der Liebesidee ist, so verbürgt uns dieser materiale Grundgedanke aller Sittenlehre das Recht, die Ethik als Socialethik zu behandeln.

§. 7. Verhältniss des sittlichen Ideals der Liebe zu den gangbaren moralphilosophischen Grundbegriffen des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend.

Wenn irgendwo so lässt sich an dem sittlichen Ideal der Liebe ermessen, wie ganz und gar jene drei moralphilosophischen Grundbegriffe, die wir oben (§. 3) im Allgemeinen geprüft haben, nur formaler Natur, also für die Begrenzung und Gliederung des ethischen Stoffes von durchaus untergeordneter Bedeutung oder vielmehr gänzlich unbrauchbar sind. Denn die Liebe ist alles dreies zumal: höchstes Gut, höchste Pflicht und höchste Tugend, je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung.

Fassen wir die Liebe als in Gott ruhendes Ideal, welches durch den sittlichen Willen in allen Formen wirklichen Lebens, in der durch Raum und Zeit bedingten Geschichte, ja in der Leiblichkeit dieser irdischen Welt, in einem schliesslich verklärten „Reiche Gottes" zur vollendeten Darstellung gelangen soll, so erscheint sie als das höchste Gut. Alle Güter werden sittliche Güter, d. h. werden uns ein sittlich werthvoller Besitz nur durch die aneignende und verklärende Macht der Liebe. Zu sagen: Gott ist unser höchstes Gut; und: die Liebe ist unser höchstes Gut — lässt sich insofern als identisch bezeichnen, als in der Liebe Gott unser ist und mit Gott alle Dinge, die aus Gott und in Gott ihr Wesen und Leben haben. Jenes apostolische Wort: „denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen" (Röm. 8, 28), ist nur der practisch populäre Ausdruck dafür, dass die realisirte Liebe, die Liebe als erfüllter Lebenszweck, als erreichtes Lebensziel gedacht, nichts anderes ist als das höchste Gut, von welchem alle relativen, bedingten Güter das Maass ihrer Werthbestimmung erhalten. Alle Theorie des Werthes wurzelt in dem berechtigten Bedürfniss und in dem Maasse der eventuellen Befriedigung solchen Bedürfnisses. Das hat den höchsten Werth, mit anderen

Worten: das ist das höchste Gut, was am tiefsten und solidesten den Durst und Hunger des Menschen stillt. Und der nagendste Hunger ist nicht der nach Brod oder leiblicher Nahrung, sondern nach der Stillung des Gewissens durch die Gewissheit der Gottesliebe. „Gotteshunger“ hat man nicht mit Unrecht das sittliche Grundbedürfniss des gewissenhaften Menschen genannt (Culmann) und „Gottinnigkeit“ hat die tiefer blickende theistische Philosophie (Imm. Herm. Fichte) als die Grundbedingung für den dauernden Genuss aller sittlichen Güter bezeichnet. Die Wahrheit dieser Sätze, wenn wir sie ihrer Mystik einigermassen entkleiden und nackt hinstellen, liesse sich so ausdrücken: für den nach der Verwirklichung des sittlichen Ideals ringenden Menschen ist die realisirte, d. h. die in einem Reiche Gottes auf Erden verwirklichte oder Fleisch gewordene Liebe das höchste Gut.

Fleisch und Blut gewinnt aber die sittliche Idee der Liebe nur unter der Voraussetzung, dass sie nicht als ein „zwischen Himmel und Erde“ schwebendes Problem, als ein abstract jenseitiges Ideal der concreten Welt entrückt wird, sondern vielmehr innerhalb der sich entwickelnden geschichtlichen Gemeinschaftverhältnisse als bindendes und verpflichtendes Postulat in das practische Leben der Menschheit eingreift. Freilich stünde die heilige Liebe, wenn sie den Menschen beseelte und begeisterte, mit dem kalten Pflichtbegriff in einem gewissen Widerspruch. Aus Pflicht und aus Liebe handeln sind unverkennbare ethische Gegensätze, die sich gleichsam ausschliessen. Allein nur dort, wo die „völlige Liebe“ (1 Joh. 4, 17 f.) bereits verwirklicht ist, wo das Ziel der Vollkommenheit erreicht ist, lässt sich die Liebe nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Pflicht stellen. Innerhalb der empirischen menschlichen Gemeinschaft ist, so lange weder der Einzelne noch das Ganze sittlich vollendet ist, das sittlich Gute und also auch die Liebe Pflicht, stete moralische Aufgabe, in sich berechtigte Forderung. (Röm. 13, 8).

Die Liebesnöthigung, wie sie der Mensch, als blosses Einzelwesen gedacht, nie kennen, geschweige denn verstehen und practisch realisiren kann, tritt aber lediglich in der gegliederten menschlichen Berufsgenossenschaft an die einzelne Person heran. Mit anderen Worten: Die Liebe ist höchste, wenn man will einzige Pflicht, sofern sie mich bindet an eine verzweigte Reihe von Lebensaufgaben, die innerhalb der sittlichen Gemeinschaftswelt meine persönliche Willensbethätigung zu leiten und in normaler Weise zu regeln vermag. Wenn man im Unterschiede

von der Liebespflicht noch eine Gewissens-, Rechts- und Berufspflicht zu unterscheiden versucht hat (Schleiermacher), so beruht solch eine Gliederung der Pflichten auf einer Verkennung der centralen Stellung, welche der Liebe als dem königlichen Gesetz und der Summe aller sittlichen Gebote zusteht. Denn nichts bindet das Gewissen so tief und wahr, als die Liebesaufgabe, welche als solche auch alle rechtlich geordneten Berufsverhältnisse durchdringen und ihnen die sittliche Weihe geben soll. Die ganze verschlungene Systematik der Pflichten, wie wir sie in der Ethik selbst an der Hand des göttlichen Gesetzes kennen lernen werden, erscheint als verwickeltes Conglomerat ohne innere lebensvolle Einheit, wenn wir nicht in der Liebe den Herz- und Pulsschlag des Pflichtenorganismus erkennen, das tiefste treibende Motiv für die Erfüllung aller einzelnen Pflichtgebote.

In dem Maasse aber, als die Liebe der einzig kräftige und freie Beweggrund menschlichen Handelns wird, verwirklicht sich das, was wir die Tugend nennen. Die Liebe ist in dem sittlichen Subject, sofern wir dasselbe als Glied des durch die Liebe geheiligten Gemeinwesens betrachten, nicht etwa eine unter vielen anderen Cardinaltugenden, sondern die Tugend als solche, die Wurzel und der Quell aller Tugenden, aller sittlichen Tüchtigkeit. Die Liebe ist eben deshalb das belebende Centrum aller Tugend, weil sie mit der Stärke des Motivs zugleich die Reinheit und Lauterkeit des Zieles verbindet; weil sie den Menschen selbstlos macht, ohne ihn zu blossem Quietismus zu verdammen, kurz weil sie den sittlichen Character, die thatkräftige Willensenergie des Menschen nicht schwächt, sondern stärkt zu gesunder und allseitiger Entfaltung. Wenn man gesagt hat: „Mannheit ist Same aller Tugend“ (H. Kruse), so wird die unleugbare Richtigkeit dieses Satzes erst dadurch vor Missverstand gesichert, dass die Mannheit als „Liebesenergie“ characterisirt und verstanden wird. Sonst erscheint sie nur zu leicht als selbstische Thatkraft, die mit Stolz und Herrschsucht sich verhängnissvoll paart und aufhört, Tugend, wahre erbauende und fördernde Tüchtigkeit zu sein.

In welchem Sinne das Augustinische Wort: virtus ordo amoris sich practisch bewährt und bewahrheitet, wird also ein Hauptgegenstand des ausgeführten Systems der Sittenlehre sein müssen. Sie wird darzulegen haben, dass die heilige Liebe wie das höchste Gut, die Pflicht aller Pflichten, so auch der einzig

denkbare motorische Nerv für alle sittliche Thatkraft, der gesunde Keim aller Tugenden ist.

Resultat:

§. 7. In der sittlichen Idee der Liebe erscheinen jene drei allgemeinen, moralphilosophischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend (§. 3) zu lebensvoller Einheit gebracht, indem wir die Liebe als in der Gottesgemeinschaft verwirklichtes Ideal eines Reiches Gottes mit dem Namen des höchsten Gutes, als in der organisch gegliederten Menschheit zu verwirklichende Lebensaufgabe mit dem Namen der höchsten Pflicht, als in der Einzelpersönlichkeit zu Tage tretende Lebenstüchtigkeit mit dem Namen der höchsten Tugend kennzeichnen können.

§. 8. Das Leben in der h. Liebe als Inhalt der Sittenlehre im Verhältniss zu der wissenschaftlichen, künstlerischen und industriellen Thätigkeit. Die Verwandtschaft und Unterschiedenheit des Ideals der Sittenlehre mit dem Inhalt der Religions- und Rechtslehre.

Nach der oben bereits (§. 4) ausgeführten allgemeinen Verhältnissbestimmung des formalen Begriffs der Sittlichkeit zu den mit derselben verwandten Lebensgebieten, namentlich zur Religion und zum Recht, kann es kaum mehr schwer fallen das Materialprincip der Ethik oder die von uns dargelegte Idee des sittlich Guten gegenüber dem specifischen Gehalt jener anderen menschlichen Lebenssphären abzugrenzen und durch solche nähere Präcisirung in sich selbst zu rechtfertigen und zu klären. Das dort im Allgemeinen durchgeführte gewinnt jetzt erst concreteren Inhalt und volle practische Bedeutung.

Dass die Liebe auch in den verschiedensten Sphären culturgeschichtlichen Lebens, wie namentlich in der wissenschaftlichen, künstlerischen und industriellen Thätigkeit das wirksam treibende Motiv sei, wird zwar Niemand verkennen oder leugnen. Ist doch bei aller theoretisch-wissenschaftlichen Erforschung die Liebe, als innerste Willenshingabe, als Interesse an dem zu untersuchenden Object, die Grundbedingung alles Verständnisses. Wird doch bei der künstlerischen Leistung nur die Liebe zum Schönen die productive und gestaltende Thätigkeit belebend zu durchdringen im Stande sein! Erscheint nicht selbst in der practisch industriellen Ar-

beit die erwärmende Macht der Liebe, hier der Liebe zum Nützlichen und Brauchbaren, als die in dem Fleiss sich documentirende eigentliche Arbeitskraft, welche die Naturobjecte beherrscht und sie dadurch dem erstrebten, mit Interesse erfassten Zwecke practischen Nutzens dienstbar zu machen vermag.

Aber in allen diesen culturgeschichtlich und somit auch in moralischer Hinsicht zur Förderung des sittlich Guten wichtigen Wirkungssphären tritt der ethische Gesichtspunkt doch nur insoweit hervor, als sie nicht an und für sich, nach ihrem Wahrheit, Schönheit und Nützlichkeit erstrebenden Selbstzweck betrachtet, sondern in den Dienst des allgemein menschlichen Heiligungszweckes oder der Liebesarbeit gestellt werden. Sittlich gut ist jene civilisatorische Arbeit wissenschaftlicher, ästhetischer und practischer Art nur insofern und in dem Maasse, als sie die Menschheit, bessert d. h. zur Verwirklichung eines Reiches geheiligter Gottes- und Nächstenliebe dient und auf solchem Wege die sittliche Bildung und Selbstveredelung des gottesbildlichen und zur Gottesgemeinschaft bestimmten Menschen fördert und realisiren hilft. —

Aber daraus scheint zu folgen, dass die Sitten- und Religionslehre inhaltlich genommen sich decken. Wie vermag die heilige Liebe, welche wir als in Gott ruhende und aus Gott strömende erkannt, den Inhalt der Sittenlehre von dem der Religionslehre präcise zu unterscheiden? Ist doch Religion nichts anderes als diejenige Gottesgemeinschaft des Menschen, welche auf dem Kindesverhältniss des letzteren zu dem persönlichen Gott, der die Liebe ist, beruht. Auch lässt sich nicht sagen, dass die Religion im Glauben, die Sittlichkeit in der Liebe ihre Wurzel hat. Denn der religiöse Glaube als vertrauender Kindessinn ist nicht ohne Kindesliebe und die sittliche Liebe als Kindesgehorsam nicht ohne zuversichtliches Herzensvertrauen zu Gott d. h. ohne Glauben denkbar. So scheinen also in der That, sachlich, material betrachtet, Religionswissenschaft und Ethik identisch zu sein.

Allein, so wenig wir die Objecte beider Disciplinen von einander ablösen oder trennen dürfen und wollen, so sehr müssen wir doch ihren eigenthümlichen Unterschied betonen und zu erkennen suchen. Die Liebe, als eine gottgesetzte, das Weltverhältniss und die Selbstoffenbarung Gottes bestimmende, ist Gegenstand der Religionslehre; die Liebe als eine menschlich sich realisirende, das Weltverhältniss und die Selbstbethätigung des Menschen bestimmende, ist Gegenstand der Sittenlehre. In

dem Wort: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt," — hat Sartorius mit Recht das Verhältniss der Moral zur Religion sich abspiegeln lassen, indem er aus diesem innigen Wechselverhältniss beider die Berechtigung herleitet, unter dem Mittelbegriff „heiliger Liebe" die gesammte sittlich-religiöse Weltanschauung als Ein System christlicher Wahrheit darzustellen.

Doch lässt sich von diesem Gesichtspunkt aus auch die Berechtigung einer gesonderten Behandlung herleiten. Wie Gott uns geliebt und seinen Liebeswillen schöpferisch und neuschöpferisch als einen Organismus göttlicher Thaten und Gedanken der Menschheit zusammenhängend geoffenbart hat, ist der Gegenstand der Religionslehre; wie der Mensch zur Gottesliebe erweckt wird und in dieser Erweckung einen neuen Lebensheerd sittlicher Bethätigung innerhalb der geschichtlichen Ordnung menschlicher Gemeinschaft gewinnt, hat die Sittenlehre darzulegen. Daher wird auch die Religionslehre, auf die Schöpfungsthat Gottes zurückgehend, den Urstand des Menschen und das Wesen seiner ursprünglichen Gottesbildlichkeit darzustellen haben, während die Sittenlehre das aus seiner Gottesbildlichkeit sich ergebende Leben in der kindlichen Freiheit seiner gottgemässen Selbstbethätigung beleuchtet. Das Liebesverhältniss Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott zu wissenschaftlichem Verständniss zu bringen, wird die Aufgabe aller wahren Religionslehre sein; das Liebesverhalten des Menschen in Gott und durch Gott, sich selbst und den Mitmenschen gegenüber, zu beleuchten und nach seinem inneren gesetzmässigen Zusammenhange zu entwickeln, wird die specifische Tendenz des Moralisten sein. In der Religionslehre ist der Glaube an die Liebe Gottes, die Alles schafft und aller Liebe Grund ist, der Ziel- und Brennpunkt der gesammten Gedankenarbeit; in der Sittenlehre ist der Glaube an die Liebe Gottes, aus welcher all unsre Liebe geboren und befruchtet werden soll, der belebende Ausgangspunkt der Untersuchung. Gott für uns auf Grund seiner ewigen Liebe und seiner geschichtlichen Heilsthaten ist der Kern der Religionslehre; Gott in uns als der Quell unsrer Liebe und Impuls unsrer Willensbethätigung ist die Angel, um welche die Sittenlehre sich dreht.

Einerseits ruht also die Sittenlehre auf der Voraussetzung einer Religionslehre; die Moral erwächst als Liebes- und Lebenslehre aus dem wurzelhaften und grundlegenden Glauben an eine ewige Liebe und ihre Erlösungsthaten. Andrerseits gewinnt die

Religionslehre durch die Ethik ihre lebensvoll practische Bestätigung und Bewährung; die Moral wirft durch ihre psychologischen Deductionen und durch die Entwickelung ethischer Grundbegriffe ihr Licht auf die mehr objectiv gehaltenen Thesen (Dogmen) der Religionslehre zurück.

So stützen und fördern sie sich gegenseitig in inniger Wechselwirkung, was unmöglich wird, wenn wir in mystisch-religiöser Einseitigkeit alle Moral in Religion, oder in rationalistisch-pelagianischer Aufklärungssucht alle Religion in Moral aufgehen lassen wollten. Die klare Unterscheidung ist auch hier die Voraussetzung der lebendigen gegenseitigen Beziehung und heilsamen Befruchtung. Sonst wird die Religion zu einer falschen idealistischen Abstraction und die Moral zu einer verknöcherten salzlosen Praxis. Die Schwierigkeit ihrer Unterscheidung darf uns weder zur Vereinerleiung noch zu einer Absonderung beider eine Versuchung sein. Bene docet qui bene distinguit, gilt auch hier. —

Leichter erscheint die Verhältnissbestimmung zwischen dem Inhalt idealer Sitten- und idealer Rechtslehre. In dem Maasse, als es seit Hegel auch unter philosophisch angeregten Theologen (Rothe, Pfleiderer u. A.) Sitte geworden ist, die Lebensbethätigung im Staat, als dem vollendeten Rechtsorganismus, mit der Liebesbethätigung in der Sphäre freier Sittlichkeit zu identificiren, ist es nothwendig die Grenze hier scharf und bestimmt zu ziehen.

Die Idee der wahren Gerechtigkeit lässt sich freilich weder denken, noch verwirklichen ohne die Liebe, welche Jedem das Seine gönnt und Niemanden verletzt. Nicht aber auf die Liebesgesinnung legt der Staatsmann und der Rechtsgelehrte der ihn bewegenden Idee gemäss den Nachdruck, sondern auf die der bestehenden Rechtsnorm entsprechende That d. h. auf die eventuell erzwingbare Ordnung des äusseren menschlichen Verhaltens (§. 4). Zwischen Liebe und Recht zeigt sich hier also zunächst eine Art von Gegensatz, wie etwa zwischen Selbstverleugnung und Selbstbehauptung. Wo die Liebe aufhört, muss häufig das Recht entscheiden und die Schlichtung des Streits, wie die Sühne für das Unrecht mit Gewalt herbeiführen. Die staatliche Ordnung ist nie als solche „realer Selbstzweck“ und involvirt keineswegs „ein unbedingtes Gut mit unbedingtem Existenzrecht“ (Pfleiderer, Moral und Religion S. 190). Am wenigsten darf man das Sittliche im Gegensatz zu der Religion, welche sodann nur „ein Mittel für den Zweck innerlicher Frömmigkeit sein soll,“ in

den Staat als den „Organismus der Freiheit“ aufgehen lassen. Im Gegentheil, wäre die Liebe vollkommen in der Welt, so bedürfte es eines Rechtsspruchs nie, da kein Rechtsstreit vorläge. Das staatliche obrigkeitliche Schwert, sowie die gesammte gesetzliche Regelung bürgerlichen Gemeinwesens schafft nur die äusseren Hindernisse weg, die der Bethätigung liebevoller Gesinnung im Wege stehen. Es ist der Staat als Rechtsorganismus weder im Stande, die Liebesgesinnung zu erzeugen, noch dieselbe wesentlich zu fördern, weil für Beschaffung der Liebesgesinnung es schlechterdings keine Rechtsmittel giebt.

Dennoch wird das Rechtsleben sich nur in dem Maasse normal gestalten, d. h. im Straf- oder Civilrecht, im Staats- und Völkerleben die wahren, idealen Normen der Humanität zur Geltung bringen können, als die Liebe das sittigende Princip ist, durch welches wir das Rechtssubject, den Menschen als solchen achten und verstehen lernen. Nur aus dem wahrhaft Guten, aus dem Leben der Liebe wird ein Leben der Gemeinschaft herausgesetzt, in welchem Gerechtigkeit und Friede sich küssen. In diesem Sinn sind Liebe üben und Recht thun identische oder wenigstens sich gegenseitig bedingende Begriffe. Das vollendete Recht und die vollendete Liebe decken sich. Im empirischen Leben aber, in der geschichtlichen Wirklichkeit stehen sich Rechtsübung und Liebesgesinnung wie der Stab Wehe und der Stab Sanft mehr oder weniger schroff gegenüber.

Die Schroffheit dieses Gegensatzes erscheint als ein Document dafür, dass wo die Rechtsordnung nothwendige Lebensbedingung geworden, die ideale Liebesmacht und Liebesbethätigung factisch nicht vorhanden ist. Wenn die Menschheit der Rechtsschranke bedarf, um ein gesittetes Leben führen zu können, so ist das ein Beweis, dass wahre Sittlichkeit als Frucht innerer Freiheit oder begeisterter Liebesgesinnung erfahrungsmässig fehlt. Das Recht wird zum Nachweis mangelnder Sittlichkeit, wie zum pädagogischen Zuchtmittel in der Förderung der Erkenntniss solchen Mangels.

Dass eben die Zucht der strengen Rechtsordnung gerade dort eintreten muss, wo die Freiwilligkeit milder Liebesgesinnung fehlt, dass das Schwert Ordnung und Achtung vor dem Gesetz schaffen muss, wo der ordo amoris, wo die segnende Hand der dem Gesetz des Guten freiwillig dienenden Liebe nicht die Menschen beseelt und leitet, das wird sich uns aus der Betrachtung der Unsittlichkeit oder der empirischen Herrschaft des

sittlich Bösen innerhalb der natürlichen Menschheit des Weiteren ergeben.

Resultat:

§. 8. Als Leben in der heiligen Liebe unterscheidet sich die Sittlichkeit zunächst von den verwandten Gebieten culturgeschichtlichen Lebens in wissenschaftlicher, künstlerischer und industrieller Thätigkeit, sofern diese, obwohl selbst von der Liebe zur Wahrheit, zur Schönheit und zur Nützlichkeit getragen, doch nur in dem Maasse der Sphäre der Sittlichkeit angehören, als sie dem königlichen Gesetz heiliger Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe dienen und sich auf solche Weise dem höchsten allgemein menschlichen Lebenszweck ein- und unterordnen. — Mit dem Object der Religionslehre steht sodann der Inhalt der Sittenlehre in tiefster Wechselbeziehung, da beide die für das Leben in der Liebe bedingende Gottesgemeinschaft der Menschen darzulegen haben. In der Religionslehre tritt jedoch das durch die Liebesoffenbarung Gottes thatsächlich begründete Gemeinschaftsverhältniss der Menschheit zu Gott, in der Sittenlehre hingegen das aus der Kindesstellung des Menschen hervorgehende Liebesverhalten innerhalb der menschlichen Gemeinschaft als sachlicher Hauptgesichtspunkt in den Vordergrund. — Zum Rechtsleben endlich tritt, ideal betrachtet, das Liebesleben zwar in nächste Beziehung, sofern das sittigende Band der Gemeinschaft die Anerkennung und Förderung der staatlichen Rechtsordnung zur nothwendigen Folge hat. In Wirklichkeit besteht aber zwischen der Ethik als Liebeslehre und der Jurisprudenz als der Staats- und Rechtslehre insofern ein gewisser sachlicher Gegensatz, als die durchaus freie Liebesgesinnung und der unumgängliche Rechtszwang sich gegenseitig ausschliessen, so dass die Nothwendigkeit der äusseren Zucht bürgerlicher Rechtsordnung gerade ein Beweis dafür ist, dass in der natürlichen Menschheit das Liebesideal empirisch sich nicht verwirklicht findet.

Drittes Capitel.

Die Unsittlichkeit oder das sittlich Böse als empirischer Zustand der natürlichen Menschheit.

§. 9. Die Anerkennung und das Verständniss sittlicher Corruption in der natürlichen Menschheit eine Grundbedingung christlicher Sittenlehre. Das Böse als schuldbedingende, selbstsüchtige Willensrichtung im Gegensatz zum Pessimismus und Optimismus. Der Freiheitscharacter des Bösen gegenüber der pessimistischen Behauptung der Naturnothwendigkeit desselben. Die knechtende Macht des Bösen gegenüber der optimistischen Behauptung der ungeschmälerten Freiheit des Menschen.

Es lässt sich keineswegs als die specifische oder characteristische Aufgabe christlicher Sittenlehre bezeichnen, ein sittliches Ideal hinzustellen oder die Liebe als das sittlich Gute zu rechtfertigen und durchzuführen. Die Liebe stünde als blosses Postulat, als unerfüllte und unerfüllbare Forderung der natürlichen Liebesverweigerung des thatsächlich selbstsüchtigen Menschen gegenüber.

Die sachliche Aufgabe der Sittenlehre culminirt vielmehr darin, das sittlich Gute oder die heilige Liebe als inneres Gesetz neuen und wahren Lebens, als bewegendes Motiv in der Freiheitsbethätigung des Menschen nicht bloss seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit, sondern auch seiner Wirklichkeit nach, als Thatbestand christlichen Lebens aufzuweisen. In diesem Sinne ist vor Allem die Erkenntniss der empirischen Corruption oder factischen Lieblosigkeit der natürlichen Menschheit ein Grundaxiom aller christlichen Ethik. Sie wird das innere Gesetz der Sünde, der Fehlentwickelung (Degeneration) in der einzelnen Menschenbrust, wie in der gesammten Weltgeschichte nachzuweisen, das Wachsthum, so wie die wuchernde Entwickelung des die alte, unwiedergeborene Menschheit als Hauptmotiv beherrschenden Egoismus darzulegen und mittelst solcher Darlegung das Verständniss für die Nothwendigkeit und den wirklichen Eintritt einer sittlichen Wiedergeburt (Regeneration) durch den christlichen Geist, durch das Princip heiliger Liebe im christlichen Sinne allseitig zu begründen haben.

Es scheint mir also von vorn herein unmöglich, wie neuere theologische Ethiker es gewollt oder auch versucht haben

(Schleiermacher, Vorländer, v. Hofmann, v. Harless, Frank u. A.), die Lehre von der Sünde aus dem Inhalte christlicher Moral auszuschliessen. Auf solchem Wege kann nur eine idealistische Sittenlehre geboren werden, welche mit der Zucht des Gesetzes und dem Pflichtbegriff auch die empirische Sündenerfahrung des Christen mehr oder weniger zurücktreten lassen muss, selbst wenn man das Böse als das im christlichen Kampf stetig zu überwindende Moment nebenbei behandelt (Harless) oder die Sünde lediglich als eine gehasste im Christenleben noch vorkommen lässt (Hofmann). Wenn Vorländer den ganzen Gegensatz von Gut und Böse als „ausser der Ethik fallend“ bezeichnet, so hängt das mit den Schleiermacher'schen Grundansichten zusammen. Das Böse ist dann überhaupt eins mit dem Gedanken, dass das Gute „als ein werdendes zu denken sei“. Es kommt das Böse nicht als eine selbständige, zerstörende geistige Macht zur Sprache, sondern nur als Unvollkommenheit, Schwachheit, mit einem Wort als „Nochnichtgewordensein des Guten“. Fasst man aber das Böse, wie es in der Ethik geschehen muss, als das schlechterdings Nichtseinsollende, als eigenwilligen Widerspruch wider das Gesetz des Guten, so steht die Darlegung der Sünde in dem Vordergrunde jeder wahrhaft christlichen Ethik, so gewiss als ohne Verständniss des Gesetzes und seiner kritischen Wirkung ein Verständniss des Heilslebens unmöglich ist. Ja wir müssen in gewissem Sinne Palmer Recht geben, wenn er sagt: „genau genommen ist die Lehre von der Sünde nicht ein dogmatisches, sondern ein ethisches Lehrstück.“ Nur darf nicht vergessen werden, dass die Dogmatik von der Sünde in anderem Sinne und anderem Zusammenhange handelt, als die christliche Ethik. Da erscheint die Sünde als das Gott und Menschheit Scheidende, die Heilsvermittelung Fordernde; hier erscheint sie als das den neuen Menschen in seiner wahren Thatkraft Lähmende, in täglicher Busse und Erneuerung zu Ueberwindende.

Der neue Mensch und sein Liebesverhalten lässt sich gar nicht verstehen, ohne Voraussetzung einer moralischen Characteristik des alten Menschen und seiner sündlichen Entwickelung unter der Zuchtruthe des Gesetzes. Und vollends der Christ in seiner concreten Erscheinung als begnadigtes Gotteskind ist aus der Anfechtung, d. h. aus täglicher Sündenerfahrung und Sündenerkenntniss, aus den Schrecken des Gesetzes und des Gewissens geboren. Er weiss, dass er auch noch alter Mensch ist, behaftet mit dem Leibe dieses Todes (Röm. 7). Erst die christ-

liche Sittlichkeit ermöglicht und vertieft die wahre Selbstbeurtheilung und erhöht die Zurechnung, weil das Christenthum nicht subjectiv Heilige macht, sondern begnadigte Sünder, die als solche, ja nur als solche eine neue Lebenskraft und Liebesgesinnung gewonnen.

Dazu kommt, dass das sittlich Böse und die richtige Würdigung und Auffassung desselben nicht nur als Folie des Guten unumgängliches Object christlicher Sittenlehre ist, sondern dass gerade in der Auffassung und sittlichen Beurtheilung des Bösen sich am unmittelbarsten und schlagendsten die gesammte sittliche Weltanschauung des Menschen und so auch des christlichen Ethikers spiegelt. Insbesondere wird sich uns in der Beurtheilung des Wesens und der thatsächlichen Genesis des Bösen, in der Unterscheidung und Abschätzung der individuellen und generellen Schuld der Sünde das Characteristische der gesammten social-ethischen Denkweise am deutlichsten ausprägen.

Was der Mensch von Sünde und Schuld denkt, wie er die „Krankheitsgeschichte unseres Geschlechts“ (Vilmar) auffasst, darf wohl als ein Hauptkriterium seiner gesammten ethischen Gesinnung bezeichnet werden. Daher ist es mir unbegreiflich, wie man sagen kann, das Leben unter der Sünde sei überhaupt „kein Stück christlich-sittlichen Lebens“ (Frank). Nur im Lichte christlich-sittlicher Heils- und Lebenserfahrung erscheint die Sünde „blutroth“, wird sie wahrhaft erkannt als Sünde. Das Christenthum, sagt Luther, macht nicht Heilige, sondern Sünder. Daher auch meist die Theologen, welche das tiefe Bekenntniss eigenen Sündenelends, wie Paulus es Röm. 7 schildert, als ausserhalb des Erfahrungslebens des Wiedergeborenen liegend betrachten, aus der christlichen Sittenlehre meinen die Sündenlehre weglassen zu müssen. Wem Pauli Erfahrung als eine in das Christenleben hineinschlagende erscheint, der wird auch nicht daran zweifeln, dass die Lehre vom alten Menschen, welcher uns Christen bis zum Tode anhaftet und täglich „ausgezogen werden muss“ (Eph. 4, 23 ff.; Ebr. 12, 1 ff.) auch in die christliche Sittenlehre hineingehört. —

Zwei riesige, die gesammte Geschichte ethischen Bewusstseins durchziehende Gegensätze sind es, welche die christliche Sittenlehre in dieser Hinsicht zu beleuchten und zu bekämpfen haben wird. Auf der einen Seite erhebt jener Pessimismus dräuend das Haupt, welcher, anscheinend tief blickend, das Elend, den Jammer menschlicher Existenz in sittlicher Hinsicht zu durchschauen meint, aber das Böse durch Behauptung seiner

Naturnothwendigkeit substantialisirt, der sittlichen Beurtheilung und Zurechnung also factisch entzieht. Es ist das der alte, dogmengeschichtlich mit dem Namen des Manichäismus gekennzeichnete Irrthum, welcher, aus naturalistischer oder pantheistischer Weltansicht geboren, das Böse als nothwendigen Durchgangspunkt zum Guten, oder aber, bei dualistisch gefärbter Weltbetrachtung, das Böse als mit der Materie nothwendig gesetztes Hemmniss des Guten auffasst. In beiden Fällen wird das Böse als Substanz, d. h. nicht als ethischer Widerspruch gegen das Gute, sondern als ein mit dem gesammten Dasein wesentlich verbundenes selbständiges Princip, also auch als ein selbstverständliches und unumgängliches Ingredienz der menschlichen Natur angesehen. Die gesammte Weltgeschichte erscheint dann lediglich als das tragische Document für die Berechtigung dieser deterministischen Weltanschauung, — deterministisch, sofern sie mit Betonung ewiger, so zu sagen fatalistischer Nothwendigkeit den Freiheitsgrund des Bösen im creatürlichen Geiste leugnet und eben darum, consequent ausgeführt, mitsammt der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit (Schuld) auch die Möglichkeit und den Erfolg sittlichen Kampfes und sittlicher Erneuerung und Erlösung in Abrede stellen muss. Practisch findet sich diese Ansicht im gewöhnlichen Leben überall dort verbreitet, wo man in schwarzseherischer, stoischer Resignation, so zu sagen achselzuckend, die Unverbesserlichkeit menschlicher Naturfehler behauptet und den Nerv sittlichen Ringens eben dadurch abstumpft. Den Menschen sittlich bessern wollen, hiesse von diesem Gesichtspunkte aus nichts anderes als ihn zerstören, mit dem eingewurzelten Bösen auch seine Natur aufheben. Buddhistische Selbstvernichtung wäre das finstere und abschreckende Resultat jener Prämissen (Schopenhauer).

Von der anderen Seite droht jener idealistische Optimismus sein Haupt zu erheben, welcher, auf der Oberfläche spielend, mit der eingebildeten Sonnenseite des Lebens sich und andere täuscht und in der rosigen Illusion befangen ist, als sei das Böse eine levis macula, ein flüchtiger Wolkenschatten, der den Reiz der Landschaft eher zu erhöhen als zu stören vermag! Der Mensch erscheint hiernach im Grunde seines Wesens durchaus gut und das Böse haftet ihm nur als ein zu überwindendes Moment seiner schwachen, versuchlichen Natur an. Es ist der alte, dogmengeschichtlich mit dem Namen des Pelagianismus bezeichnete Irrthum, welcher, wo er aus deistischer Weltansicht hervorgeht, das Böse als zufällige und willkürliche Abnormität

auffasst, wie sie jeden Augenblick durch den Ernst freien Willens und sittlichen Kampfes auch wieder überwunden werden könne. Falls aber die naturalistische Tendenz vorwaltet, sieht der Pelagianismus die Natur des Menschen als res integra an und bildet sich ein, mit seinem: „retournons à la nature“ die Welt zur sittlichen Verklärung durch alle Klippen der Sünde hindurchlootsen zu können. In jedem Fall erscheint hier das Böse als blosses Accidenz, als zufälliger Makel der an sich guten menschlichen Natur. Die gesammte Weltgeschichte, dieses „erfreuliche“ Document eines stetigen Fortschrittes zum Besseren, gilt jener indeterministischen oder indifferentistischen Ansicht als ein genugthuender Beweis dafür, dass der Mensch sein eigener Herr, dass die Freiheit als Grundlage fortschreitenden sittlichen Kampfes die bleibende Signatur seines Wesens sei und ihm den Erfolg seiner sittlichen, culturhistorischen Weltmission verbürge. Indeterministisch oder indifferentistisch nennen wir aber jene Auffassung, weil sie das Princip der Wahlfreiheit im Gegensatz zu jeglicher, vorherbestimmter Nothwendigkeit in den Vordergrund stellt, weil sie den Willen mit Ausschluss aller Gesetzmässigkeit als Macht der Willkür fasst und deshalb auch die Zähigkeit und empirische Nothwendigkeit der aus sittlicher Entartung hervorgehenden sündlichen Lebensbethätigung verkennt. Practisch wird diese optimistische Weltanschauung eine viel weitere Verbreitung finden müssen, als jener trübselige Pessimismus. Denn sie wird sich überall dort Geltung verschaffen, wo man in pharisäischer Selbsttäuschung und oberflächlicher Glückseligkeitstheorie befangen, in mückenseigender und kamelverschluckender Bornirtheit sein edles Selbst mit mehr oder weniger verliebtem Lächeln wohlgefällig betrachtet; wo man die fast als Schönheitsflecken erscheinenden Fehler und sittlichen Gebrechen durch gute Vorsätze und tugendhafte Allüren meint überwinden, d. h. den wurzelfaulen Baum durch Abschaben oder Lehmtünche fruchttüchtig machen zu können. Selbstverherrlichung ist mit einem Worte das leuchtende und lockende Resultat jener Prämissen (Rousseau).

So scharf sich die beiden geschilderten Extreme in der Auffassung des Bösen einander gegenüberzustehen und auszuschliessen scheinen, die christliche Sittenlehre wird doch stets beide in ihrer inneren Verwandtschaft und principiellen Einheit zu durchschauen, in beiden das Körnlein Wahrheit von der massenhaften Spreu des Irrthums sorgfältig zu sondern, im Grunde aber beiden entschieden entgegenzutreten haben, um

das Wesen und die innere Entwickelung der Sünde richtig zu werthen und zu beurtheilen. Der Einheitspunkt, der principielle Fehler, in welchem sich jene pessimistische und diese optimistische Weltanschauung berühren, ist die Auffassung des Bösen als eines in der Schwachheit sinnlicher Natur steckenden Gebrechens, kurz in jener specifisch dualistischen Verirrung, welche, — wie wir schon oben (§. 5) sahen, — den Geist als das an sich Gute, den Leib als den Sitz des Bösen denkt, und ebendeshalb die verdammliche schuldbedingende Natur des Bösen verkennt oder unterschätzt. Nur dass die pessimistische Ansicht von dieser Voraussetzung aus zur Annahme einer Naturnothwendigkeit und Substanzialität des Bösen gelangt, die optimistische hingegen mit Betonung der Freiheit und angeblichen Willensenergie des an sich guten Geistes die Ueberwindbarkeit des bloss accidentellen, dem Menschen gleichsam nur angeflogenen sittlichen Unheils behauptet. Also beiden gegenüber wird die wahre Ethik die empirische Unsittlichkeit oder das herrschende Böse in der natürlichen Menschheit als schuldbedingende und verdammliche Selbstsucht zu kennzeichnen haben, welche in der bösen Geistes- und Willensrichtung wurzelt.

Die selbstsüchtig böse Willensrichtung wird aber dem manichäisch gefärbten Pessimismus gegenüber mit anderen Beweismitteln und mit Betonung anderer Momente durchzuführen sein, als dem pelagianisch gefärbten Optimismus gegenüber. Dort gilt es vorzugsweise den schuldbedingenden Freiheitscharacter des Bösen gegenüber der behaupteten Naturnothwendigkeit desselben, hier die fluchbringende, knechtende Macht der sittlichen Corruption gegenüber der behaupteten Leichtigkeit ihrer Ueberwindung zu erweisen. Ja, wir können sagen: dort gilt es, die Gesetzwidrigkeit, das schlechterdings Nicht-sein-sollen des Bösen als durch Gewissen und Gottesgebot bezeugt, zur Erkenntniss zu bringen, hier die empirische Gesetzmässigkeit und constante Tenacität der habituell gewordenen Sünde in das rechte Licht zu stellen; dort die sittliche Heilsfähigkeit, hier die sittliche Heilsbedürftigkeit des Menschen, dort die Berechtigung, die Nothwendigkeit und den Segen sittlicher Arbeit und sittlichen Gewissenskampfes, hier die Ohnmacht und die relative Erfolglosigkeit sittlicher Selbstbefreiungsversuche und guter Vorsätze darzulegen. Den Pessimisten gegenüber werden wir das formal noch vorhandene liberum arbitrium (die formale Willensfreiheit) als Quelle der Zurechnungsfähigkeit, den Optimisten

gegenüber das real bereits eingetretene servum arbitrium (die reale Willensknechtschaft) als Grund der Sündenherrschaft betonen. Dort wird die Forderung des Gewissens als eines Restes des Guten, hier das verdammende Zeugniss desselben als Document des Bösen verkannt.

Damit erscheint aber auch jede der geschilderten Einseitigkeiten als Correctiv der anderen. A priori lässt sich schon voraussetzen, dass solche Irrthümer ihre weltgeschichtliche Bedeutung und ihre riesige Ausbreitung nie gewonnen hätten, wenn sie nicht, jede für sich, ein Moment der Wahrheit enthielten. Der Pessimismus predigt gewaltig von der durchschlagenden Macht des Bösen, als von einer in ihrer Art gesetzmässigen und unumgänglichen Gewalt in dem jammervollen Dasein des Menschen; der Optimismus bezeugt die Freiheitsbestimmung des Menschen und rettet das sittliche Ideal, dessen Vorhandensein in der Brust des Menschen ihm zum Zeugniss dafür wird, dass das Böse uns nicht als Naturnothwendigkeit wesentlich eignet, sondern das zu Ueberwindende, das Abnorme, Gesetzwidrige ist.

Dass aber die christliche Auffassung und Lösung des grossen Problems sich bei solcher Bewahrung vor den drohenden Einseitigkeiten oder vielmehr bei solcher Rettung ihrer beiderseitigen Wahrheitsmomente nicht in unversöhnliche Widersprüche zu verwickeln braucht, hat sich uns gewissermaassen schon bei der empirischen Untersuchung im ersten Theil dieses Werkes ergeben und muss sich im Laufe der systematischen Deduction im Zusammenhange mit der gesammten christlichen Weltanschauung bewähren. Weil die Unsittlichkeit nichts anderes ist als das Böse in der Form creatürlichen Willens, so liegt darin bereits beides: die Abnormität oder Gesetzwidrigkeit seines Wesens ebenso enthalten, als die Tenacität oder constante Gesetzmässigkeit seiner Erscheinung. Gesetzwidrigkeit und Gesetzmässigkeit schliessen sich hierbei nicht aus, da jener Begriff ideal, dieser real zu nehmen ist, d. h. ideal, der sittlichen Norm gegenüber ist das Böse Uebertretung, Ungehorsam, Nichtachtung des Gebotes, also durchaus gesetzwidrig; real, in seiner factischen Erscheinung betrachtet, ist das Böse eine zusammenhängende, habituelle Macht, die nach innerem Gesetz sich nothwendig fortentwickelt, also als gesetzmässig bezeichnet werden kann.

So kennzeichnet auch die heilige Schrift das Wesen der Sünde als Gesetzwidrigkeit (ἀνομία 1 Joh. 3, 4) und spricht doch von einem

Gesetz der Sünde (*νόμος τῆς ἁμαρτίας* Röm. 7, 25), in welchem der Mensch seinem alten Wesen nach gefangen liegt. Dass ein böser Mensch Böses hervorbringt aus dem bösen Schatz seines Herzens, ist ein Zeugniss seines gottwidrigen freien Willens; und doch wird das Böse gezeitigt mit einer ähnlichen gesetzmässigen Nothwendigkeit wie die Frucht, an welcher man die Qualität des Baumes erkennt (Matth. 12, 33—35). Ausgehend von dem Gedanken, dass „Alle das Ihre suchen" (Phil. 2, 21) und in der gesammten natürlichen Menschheit „keiner da ist, der Gutes thue" (Röm. 3, 10 ff., Ps. 14, 1 ff.) werden wir also dem gebietenden Gottesgesetz vornemlich die Aufgabe zuschreiben, im Gewissen des Menschen zu constatiren, dass „alle Welt Gotte schuldig sei" (Röm. 3, 19; 2, 11 ff.). Gleichzeitig wird sich aber der ringenden Seele die Erfahrung aufdrängen, dass wir, sofern wir „von Natur Kinder des Zornes sind" (Eph. 2, 3), durch das Thun der Sünde auch der Sünde Knechte werden (Joh. 8, 34).

So könnten und müssten wir auch sagen: empirisch genommen ist die Freiheit (die formale) durch die Sünde nicht verloren gegangen, da in dem Bösen, als in der Reactionsmacht des Willens gegen das Gute, sich gewissermaassen die, wenn auch gottwidrige Selbstmacht der Freiheit documentirt, woraus sich eben das Schuldbewusstsein und die Anklage des Gewissens erklärt; hingegen ideal genommen, im christlich-sittlichen Sinne, ist die Freiheit (die materiale) des Menschen allerdings nicht mehr vorhanden, sondern zerstört, sofern die Fähigkeit normaler Lebensbethätigung durch eine Uebermacht des Bösen, durch die Verfehlung des sittlichen Ideals zu Grunde gerichtet werden musste. Das Gewissen, als noch vorhandenes Organ eines gebietenden Sittengesetzes, constatirt uns, ideal genommen, die Gesetzwidrigkeit, d. h. das Nichtseinsollen, das Schuldbedingende und Verdammliche der eigensüchtig bösen Lust, aus welcher die bösen Thaten nicht zwangsweise, sondern freiwillig, d. h. in der Freiheitsform entspringen; und die thatsächlich richtende Mahnung des Gewissens im Zusammenhange mit der durch tausendfache Beispiele erhärteten Knechtung des Willens constatirt uns, real genommen, die Gesetzmässigkeit, d. h. die furchtbare innere Constanz, die empirische Zähigkeit und Unumgänglichkeit der eigenwillig bösen Lust, die mittelst böser Thaten „fortzeugend Böses muss gebären."

So wird der Mensch durch die im Lichte sittlicher Weltanschauung des Christenthums vollzogene Selbstprüfung und

Beobachtung sich erst dessen bewusst, dass „ein edler Sclave in ihm ist, dem er die Freiheit schuldig ist." Edel ist dieser Sclave, weil das sittliche Bedürfniss und die tief gewurzelte Sehnsucht nach dem Ideal ein Document seiner Freiheitsbestimmung ist, so dass im Gewissen als dem Reste unsrer gottesbildlichen Natur die stete Mahnung sich geltend macht, das gesetzwidrige Böse zurückzuweisen und dem Guten nachzujagen, weshalb wir dem schwarzsehenden Pessimismus zurufen dürfen: „Verdirb es nicht; es ist ein Segen darin." Ein Sclave ist aber dieser Edle, weil in dem Feuer sündlicher Begierde immer wieder die Ketten geglüht werden, die jener Tyrann in ihm, der Eigenwille sich selbst schmiedet, um das bessere Ich in eiserne Fesseln zu legen, so dass dem rosigen Optimisten gegenüber jeder aufrichtige Selbstkenner, im Gefühl seiner sittlichen Ohnmacht und Sisyphusarbeit, mit dem Apostel bekennen muss: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!"

Die tiefe Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, wie sie in jedem Problem des empirischen Lebens vorliegt, auch in dem Problem des Bösen zu erkennen und zu wahren, wird also eine specifische Aufgabe christlicher Sittenlehre sein. Wie sehr das Gelingen derselben von der socialethischen Betrachtungsweise auch hier bedingt erscheint, werden wir nunmehr weiter auszuführen haben, indem wir dabei die genannten Gegensätze und ihre Gefahren stets im Auge behalten.

Resultat:

§. 9. Die Anerkennung, dass die heilige Liebe (§. 3) als das sittliche Ideal empirisch in der sündigen Welt nicht verwirklicht ist, und das tiefere Verständniss der daraus sich ergebenden sittlichen Corruption der natürlichen Menschheit ist eine Grundvoraussetzung und sachliche Hauptaufgabe christlicher Sittenlehre. Denn die extremen Anschauungen des Pessimismus und Optimismus theilen in gleichem Maasse die Gefahr, die Sünde in die sinnliche Naturseite des Menschen zu verlegen und in Folge dessen das sittlich Böse als schuldbedingende selbstsüchtige Willensrichtung zu verkennen oder zu leugnen. — Dem manichäisch gefärbten Pessimismus gegenüber mit seiner Behauptung einer substantiellen Naturnothwendigkeit der

Sünde wird die christliche Sittenlehre mit Betonung der sittlichen Forderungen in Gesetz und Gewissen den schuldbedingenden Freiheitscharacter des Bösen oder, ideal genommen, die ethische Gesetzwidrigkeit und absolute Verwerflichkeit desselben in den Vordergrund stellen. — Dem pelagianisch gefärbten Optimismus gegenüber mit seiner Behauptung der annoch vorhandenen, wesentlich ungestörten sittlichen Freiheit des Menschen wird die christliche Ethik mit Berufung auf das verdammende Zeugniss des durch das Gesetz Gottes geschärften Gewissens die knechtende Macht des Bösen, oder, real genommen, die empirische Gesetzmässigkeit und thatsächliche Zähigkeit (Tenacität) der habituell gewordenen Sünde zu erweisen haben.

§. 10. Die sittliche Corruption im Verhältniss zu den drei Factoren des Sittlichen mit Beziehung auf die irrthümlichen Anschauungen des Optimismus und Pessimismus. Der gottgeordnete Fluch des Gesetzes und das dämonische Element in dem Bösen. Die gattungsmässige Degeneration und die Vererbungsmacht des habituellen Bösen. Die individuelle Personsünde und ihr möglicher Fortschritt. Das Problem des Bösen und der sittlichen Schuld nur vom socialethischen Gesichtspunkte lösbar.

Unsere obige Darlegung (§. 2 und 6) von dem dreifachen Factor sittlicher Lebensbewegung scheint auf den ersten Blick zu Schanden zu werden, sobald wir uns die sittliche Corruption oder das Böse als Schuld vergegenwärtigen. Der Satz, dass die Schuld lediglich am Individuum hafte, weil und sofern das Böse durch den subjectiven Einzelwillen als der Ursache des Bösen (causa peccati) hervorgerufen werde, hat seit je her viele Vertheidiger gefunden. Dass mit der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit der bewussten Einzelpersönlichkeit der Begriff der Schuld stehe und falle, ist ein mit der rationalistischen und pelagianischen Anschauung unserer Zeit weit verbreiteter Irrthum. Und je mehr dieser Irrthum mit optimistischer Theorie Hand in Hand geht, desto mehr verbindet sich mit demselben der Gedanke, dass der Einzelne kraft seines Willens auch das Böse überwinden, durch Selbstbekämpfung und Selbstvergebung es annulliren oder wieder gut machen könne. Und doch kann nichts erfahrungswidriger sein, als diese zuerst von den Socinianern mit hartnäckiger Energie behauptete, von dem gegesammten Rationalismus der Aufklärungsperiode getheilte Ansicht, als habe es je einen Sünder oder Verbrecher auf eigene

Hand gegeben, als sei das Böse und die Schuld denkbar und verständlich ohne stete Beziehung zur Gattungsgemeinschaft und ihrer corrumpirenden Entartung. Das hat unser empirischer Theil bereits durchgehends dargethan. Die auf dem Wege der Induction gefundenen Gesetze socialsittlicher Lebensbewegung, insbesondere die Gesetze der Organisation, der Heredität, der Solidarität und der geschichtlichen Tradition (I., p. 957 ff.) haben bereits das Gegentheil erwiesen.

Wie aber die optimistisch-pelagianische Anschauung zum falschen Subjectivismus und individualisirenden Atomismus in Betreff der ethischen Beurtheilung von Sünde und Schuld hinneigt, so von der andern Seite der oben geschilderte manichäisch gefärbte naturalistische Pessimismus zu falschem Objectivismus d. h. zur Verkennung der individuell persönlichen Selbstbestimmung innerhalb der Sphäre des Bösen und der Schuld. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint der Einzelne als ein unglücklich Leidender, den die Collectivmacht des Bösen als ein mit der Naturbasis der Menschheit zusammenhängendes Uebel zu Boden drückt, so dass im Grunde von einer Schuld im persönlich individuellen Sinne gar nicht mehr die Rede sein kann. Die behauptete Naturnothwendigkeit des Bösen wird zum Entschuldigungsgrund für die abnorme Lebensbethätigung des Einzelnen, sofern dieser unter die Naturmacht des Gesammtorganismus ohne oder wider seinen Willen geknechtet ist. Geht diese Weltanschauung consequent bis zum Materialismus fort, so wird auch der Verbrecher, der Dieb und Mörder, wie der Ehebrecher und Selbstmörder von jeder Schuld freigesprochen; er ist ein unglücklich Leidender, von planetarischen und anderen Naturmächten der Organisation gewaltsam Beherrschter, daher als unzurechnungsfähig auch keiner Verantwortlichkeit und strafenden Zucht zu unterwerfen. — Allein auch diese Auffassung widerspricht, wie wir bereits im inductiven Theile erwiesen, augenscheinlich der geschichtlichen Erfahrung, da der Einzelne gegenüber jener Macht des gattungsmässig Bösen mehr oder weniger kämpfend zu reagiren vermag. Denn nur unter solcher Voraussetzung ist innerhalb der Sphäre individueller Freiheit ein Fortschritt, ein Wachsthum der persönlichen Abnormität des Willens denkbar und thatsächlich nachweisbar. Die Beobachtung der Criminalität zeigte uns z. B. beides: den corrumpirenden Einfluss der Verhältnisse und des umgebenden Collectivwillens ebenso wie die individuelle Strafbarkeit und Culpabilität der Einzelpersönlichkeit, sofern und soweit dieselbe jener corrumpiren-

den Macht nicht etwa zwangsweise, sondern mit Wissen und Willen nach eigener Lust dient und sie an ihrem Theil vergrössern hilft. Daraus ergaben sich uns jene Gesetze der Personalität und persönlichen Characterentwickelung (I, p. 963 ff.), die ethisch betrachtet stets auf ein göttliches Gesetz der Normativität (I., p. 954 f.) zurückweisen.

Dass sowohl in der collectiven wie individuellen, in der gesellschaftlichen wie in der persönlichen Corruption das Böse, obwohl ideal betrachtet das an sich Gesetzwidrige (Abnorme), empirisch sich doch als eine continuirlich sich entwickelnde, um sich greifende Macht, kurz als ein gesetzmässig sich auswirkender Fluch geltend macht, das muss nothwendig, wenn wir anders eine Lösung dieses schweren Problems finden und nicht in der Sackgasse eines unerträglichen Widerspruchs stecken bleiben wollen, zurückgeführt werden auf jene höhere Teleologie, welche der Optimismus ebenso wie der Pessimismus zu verkennen geneigt sind. Es ist das der göttliche Factor eines gesetzgebenden heiligen Willens, der, wo er nicht als Liebeswille (§. 5) sich documentiren kann, nothwendig als Zornwille (Nemesis) sich mittelst der moralischen Weltordnung durchsetzt. Es muss derselbe also irgendwie ein entscheidender Mitfactor in der empirischen Erscheinungsform des Bösen sein, so zu sagen, ein Gesetz des Bösen aus sich selbst heraussetzen und gegenüber dem reagirenden Willen der Creatur durchsetzen.

Freilich schreckt gerade das geschärfte Gewissen vor dem Gedanken zurück, dass Gott in irgend welchem Sinne Ursache des Bösen sein soll. Und dieser Schreck ist gewiss ein tief berechtigter. Das Böse hörte auf, das schlechterdings nicht sein Sollende (§. 9) zu sein, wenn der Wille Gottes, wenn die heilige Liebe es hervorriefe und sei es auch nur als zu überwindenden Durchgangspunkt anordnete, ja eben dadurch so zu sagen sanctionirte. Darin liegt die Unwahrheit des abstracten Determinismus, der in Betreff der Entstehung des Bösen als (supra- oder infralapsarischer) Prädestinatianismus sich geltend macht. Ihm gegenüber wird die christliche Ethik stets die creatürliche Willensfreiheit und ihren Missbrauch als den alleinigen Grund des Bösen aufrecht zu halten haben.

Allein passiv kann Gott auch dem möglichen und wirklichen Bösen gegenüber schlechterdings nicht gedacht werden, wie der schwächliche deistische Pelagianismus thut, indem er jenem Indifferentismus huldigt, welcher von dem Begriff einer rein formalen Wahlfreiheit ausgehend die willkürliche Selbstbestimmung

des Menschen zur einzigen Basis aller ethischen Argumentation macht. Giebt es eine feste sittliche Weltordnung, ist Gott als actus purus durch seine heilige und allmachtsvolle Willensenergie der Lenker und Ordner derselben, besteht seine Heiligkeit gerade in der Consequenz der Selbstbewahrung seines Willens als des Gesetzes alles Guten, so kann auch das Böse als Reaction gegen das Gute nicht ohne sein Gesetz, nicht ohne irgend welche Mitwirkung des absoluten Gottes gedacht werden. Documentirt sich doch sein heiliges Willensgesetz als schlechterdings berechtigte Forderung bereits in dem inneren sittlichen Gesetzesorgan, dem Gewissen, so dass das Gesetz Gottes als die eigentliche „Kraft der Sünde" (*δύναμις ἁμαρτίας* 1 Cor. 15, 56) erscheint, durch welche die Sünde erst Sünde wird und als Schuld zum Bewusstsein kommt. Das ist es, was die Schrift den „Fluch des Gesetzes" (*κατάρα τοῦ νόμου* Gal. 3, 13) nennt. Es ist die Verhaftung des creatürlichen Willens unter die bindende und eventuell reagirende Macht eines gebietenden und fordernden Gotteswillens, ohne welchen der Gedanke des sittlich Bösen, wie wir gesehen (§. 9), gar nicht erfassbar ist.

Die Schrecken des Gotteszornes in der Angst des Gewissens, — sie sind vorzugsweise der durch die ganze Geschichte der sündigen Menschheit hindurchklingende Seufzer, welcher nichts anderes als Ausdruck der Furcht vor der göttlichen Nemesis ist. Sie sind das mächtige und unwiderlegliche innere Zeugniss dafür, dass Gott durch sein Gesetz die Sünde erst zur Sünde macht, und dass sein heiliger Wille, obwohl vom Sünder übertreten, sich doch an dem Sünder wenn auch in richterlicher Form durchsetzt. So bewahrt Gott sein Regale, indem er, Sünde durch Sünde strafend und potenzirend, auch mitten in der sittlichen Entartung und Unordnung (Gesetzwidrigkeit) eine sittliche Weltordnung in gesetzmässiger Weise aufrecht erhält.

Das zeigt sich nicht bloss in der inneren, psychologischen Consequenz des Sündigens („Gesetz des Fleisches und der Sünde" Röm. 7, 21 ff.), sondern auch in ihren von Gott über sie verhängten Folgen, in dem Uebel, in der Strafe, kurz in dem gesammten Verkrüppelungs- und Verwesungsprocess, der mit dem Tode endigt. Auch die Desorganisation schliesst pathologische Consequenz in sich, ein furchtbar zusammenhängendes Verursachungssystem, so dass wir bereits in unserem inductiven Theil von einem „Gesetz des Todes" reden (I, p. 295) und dasselbe in den mannigfaltigsten Erscheinungen des sündlichen Menschheitslebens nachweisen konnten (I, p. 847 ff.). Das

Sterbenmüssen ist als ein Ausdruck des sich realisirenden Gotteszornes über die Sünde auch ein gottgewollter „Fluch des Gesetzes." Es ist dieser Fluch des Gesetzes nichts anderes als die reagirende Energie des sich schlechterdings durchsetzenden heiligen Gotteswillens, der innerhalb der sittlichen Weltordnung in dem Gesetz der Sünde und des Todes sich als Zornwillen documentirt.

Damit ist aber auch der dämonische Character alles Bösen bereits indicirt und innerlich motivirt. Es ist für die christliche Ethik unendlich wichtig, den inneren gesetzmässigen Causalzusammenhang dieser geistig gearteten Macht, die wir das Böse nennen, überall scharf ins Auge zu fassen. Die ethische Bedeutsamkeit der Lehre vom Satan, dem bösen Geistwesen, und seinem Reich, tritt aufs Deutlichste zu Tage, wenn wir die über den bösen Einzelwillen und das reagirende Einzelbewusstsein der menschlichen Individuen hinausgehende Macht der zusammenhängend sich entwickelnden Sünde betrachten. Jener makrokosmische Zug des Bösen lässt sich nur dadurch erklären, dass sich in der Masse der sündigen Velleitäten eine geistige Willens- und Personmacht (ein Geist) auswirkt, welche wir als den dämonischen Hintergrund der pathologischen Erscheinungsformen der Sünde z. B. in dem Gebiete der Criminalität schon in unserem empirischen Theile (Bd. I, S. 693 f. und 974) zu bezeichnen uns genöthigt sahen. Die vielfach von der modernen Weltansicht perhorrescirte Idee eines persönlichen Teufels, welche mit der christlichen Lehre, wie mit der Autorität Christi und seiner Apostel steht und fällt, ist allein im Stande uns vor der oben hervorgehobenen Alternative eines manichäischen Pessimismus und pelagianischen Optimismus zu bewahren. Denn ohne die Annahme solcher dämonisch geistigen d. h. persönlich influirenden Macht des Bösen wird die Sünde, wenn sie uns in ihrer makrokosmischen Erscheinung entgegentritt, nur zu leicht als eine Folge der Naturnothwendigkeit, näher: der Substanz menschlich sinnlicher Creatürlichkeit betrachtet werden, womit der Freiheits- und Schuldcharacter des Bösen aufgehoben würde. Oder aber man fasst die Sünde als zufälligen Eigenwillen der einzelnen Egoisten, als rein aus der Brust der Einzelindividuen herausgeborene, störende und hemmende Macht, wodurch der Einzelsünder zum Teufel gestempelt würde und zugleich der habituelle Zustand der Sünde und ihre fortwuchernde Macht unerklärt bleiben müssten. Das „Gesetz der Sünde" führt uns nothwendig auf die geistig dämonische

Macht desselben zurück. Und die christliche Ethik muss es als eine ihrer Hauptaufgaben anerkennen, gegenüber der frivolen Leugnung von Seiten des modernen Zeitgeistes, wie gegenüber dem haarsträubenden Missbrauch von Seiten des Aberglaubens den Zusammenhang des Dämonischen mit der krankhaften Fortentwickelung und Steigerung des Bösen in der natürlichen, sich selbst überlassenen Menschheit nachzuweisen. Zu dem Zweck wird der Einfluss und die in ihrer Art gesetzmässige Auswirkung und Ausreifung des Bösen und seiner versuchlichen Macht stets unter den Gesichtspunkt des heiligen, richterlichen Gotteswillens zu stellen sein.

Jener Zornwille Gottes, von welchem wir oben sprachen, giebt sich nämlich als ein ordnender und geordneter auch darin kund, dass er das in die Welt eintretende und eingetretene Böse sich gesetzmässig auswirken, ausreifen, gleichsam als ein todtbringendes R e i c h des Bösen nach gewissen Normen sich gestalten lässt, so dass es wiederum auch nur gesetzmässig d. h. in Form eines sittlich motivirten, systematischen Kampfes überwunden werden kann. Der Fluch der Sünde ist, dass sie fortzeugend Böses gebiert und nothwendig im Tode, als dem physischen und geistigen Uebel, culminirt. Wenn der Teufel als derjenige bezeichnet wird, der „des Todes Gewalt hat" und für sein Reich des Todes allezeit Propaganda macht, so ist er keineswegs als solcher ein für sich seiender, selbständiger Factor des Bösen, sondern muss seinerseits, dem Zornwillen Gottes unterworfen, demselben dienen, damit Gott auch nach seiner Kehr- oder Rückseite betrachtet (2 Mos. 33, 23) als ein Gott heiliger und gerechter Ordnung, d. h. in seiner richterlichen Uebermacht gegenüber der sündigen Welt sich kund gebe und erkannt werde.

Allerdings scheint dieser Gedanke, weil sich in ihm das richterliche Weltverhältniss Gottes und die sündige Entfremdung der Welt ausspricht, mehr in die Dogmatik als in die christliche Ethik hinein zu gehören (P a l m e r). Allein die Dogmatik wird denselben sowohl in anderem Zusammenhange als von einem anderen Gesichtspunkte aus darzulegen haben. Sie geht dabei stets von dem Mittelbegriff der durch Gott und seine Gnade zu beschaffenden objectiven Heilsverwirklichung aus und redet vom Gotteszorne, wie er sich in Gott und seiner Erlösungsoffenbarung zum Zweck der Versöhnung der Menschheit mit seiner immanenten Liebe einigt. Die Ethik hingegen vertieft sich in das Zeugniss des durch das Gesetz geschärften Gewissens und sucht

die tragischen Wirkungen sittlicher Gottentfremdung des Menschen psychologisch zum Verständniss zu bringen und im practischen Leben darzulegen, um das Wesen des alten Menschen als Folie für die Nothwendigkeit einer subjectiven Erneuerung und Wiedergeburt wissenschaftlich zu erfassen. Sie wird daher den alten Menschen in seiner steten Beziehung zum richtenden Gottesgesetz eingehend betrachten und das innere Wachsthum, sowie die unter dämonischem Einfluss sich vollziehende Entwickelung des Bösen bis zum vollendeten Tode eingehend zu motiviren haben, wenn sie anders für den Heilsprocess und die sittliche Lebenserneuerung des Menschen die nothwendigen Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen finden will.

Der Mensch aber, als alter Mensch, in seiner sündigen Natur angesehen, ist was er ist nur als Gattungswesen. Das sittlich Böse erscheint geschichtlich als Sittenlosigkeit oder tritt an den Einzelnen als Unsitte heran, sowie es andrerseits in dem Einzelindividuum auf Grundlage gattungsmässiger Degeneration bereits vor seinem persönlichen Bewusstsein und seiner geschichtlichen Bethätigung als habitueller Zustand zu Tage tritt. „Von Geschlecht zu Geschlecht" wuchert der Krankheitsstoff fort und inficirt den zeitlich und räumlich in die Welt geborenen Menschen mit seinem unheimlichen Gift, welches in der selbstsüchtig fleischlichen Willensrichtung als böse Lust bei jedem Individuum von Geburt an sich geltend macht und im Laufe seiner Entwickelung und seines sittlichen Wachsthums unter dem steten Einfluss der erziehenden Umgebung ins Bewusstsein tritt, um vom Gewissen als verwerfliche, nicht sein sollende Willensrichtung gestraft zu werden.

Dass der Mensch, als natürlicher Mensch, als ein „Kind dieser Welt" (Matth. 13, 38) ein Weltmensch ist, ergiebt sich schon daraus, dass er einem gattungsmässigen adamitischen Organismus, einem Weltreich angehört, mit welchem er gliedlich verwachsen ist und in welchem er sich als böse gearteten oder sittlich entarteten vorfindet. Diese dem Optimismus unbekannte, in riesigem Maasse deprimirende, aber unleugbare Wahrheit wird in dem System der Ethik ebenso an ihrem Orte zur Sprache kommen müssen, wie sie uns bisher in allen Sphären menschlicher Lebenserzeugung und Lebensbethätigung bereits durch die Massenbeobachtung entgegengetreten war. Das Gesetz der Vererbung und Theilnehmung bei der factischen Herrschaft der Sünde und Schuld musste uns als ein empirisches Grundgesetz erscheinen,

ohne welches die Thatsache des sittlich Bösen unverständlich bliebe und in der Luft schwebte.

Wie aber Gattungssünde und Gattungsschuld immer wieder in der Einzelpersönlichkeit als subjectiver Eigenwille, als mit der Egoität zusammenhängender Egoismus zu Tage tritt und kraft der innigen Wechselbeziehung (Reciprocität) von Einzel-Ich und Gattungsgemeinschaft (§. 2) neue Nahrung, ja neuen Anstoss durch die relative Macht der Initiative im persönlichen Willen, also durch den individuellen Factor erhält, das wird die christliche Ethik dem pessimistischen Naturalismus gegenüber an der psychologischen Entfaltung der Sünde sei es in dem sittlichen Gewissenskampf, sei es in dem fortschreitenden Sündenwachsthum der Einzelpersönlichkeit nachzuweisen haben. So lange noch das sittliche Bewusstsein und der sittliche Wille eingehüllt erscheinen in den Naturboden der Familie und in den Geschichtsboden der allgemeinen Tradition, tritt auch die Einzelschuld hinter der Gemeinschuld zurück. Sobald aber das Ich in seinem Gewissen und in dem Maass seiner sittlichen Kräfte ein eigenartiges bewusstes Personleben gewonnen, wird auch je nach der Nutzung und kampfestreuen Verwerthung dieser Kräfte das Maass der individuell sittlichen Entartung und demgemäss das Maass der Verschuldung sich verschiedenartig gestalten, kurz der Mensch als sittlicher Character, als Einzelpersönlichkeit in seinem sittlichen Werth oder Unwerth beurtheilt und bemessen werden müssen.

Daraus folgt, dass das Problem des Bösen und der sittlichen Schuld nur vom socialethischen Gesichtspunkt lösbar ist. Denn erstens giebt sich das göttliche Postulat oder das gebietende Gottesgesetz nur innerhalb des Gottesvolkes d. h. innerhalb einer geschichtlich, resp. heilsgeschichtlich begründeten und entwickelten Gemeinschaft kund, um dem Einzelnen zum sittlichen Bewusstsein gebracht zu werden. Sodann ist das Einzelgewissen stets durch die sittliche Tradition geschult und an dieselbe gebunden. Endlich wird das Wechselverhältniss von Individual- und Collectivschuld sowie von (innerer) Freiheit und (empirischer) Nothwendigkeit des Bösen nur dann richtig verstanden, wenn man die Sünde mit der Gattungsnatur und dem Geschichtsboden des Menschen in steten Zusammenhang bringt. Zeugung, Lebensentwickelung und Tod des Menschen, Entstehung, Wachsthum und Vollendung des sittlich Bösen — sie weisen stets zurück auf die abnormen Zeugungs-, Erziehungs- und Bildungsverhältnisse innerhalb der Gattungsgemeinschaft,

aus welcher die Einzelpersönlichkeit, der Einzelgeist, erwachsen ist.

Gleichwohl erdrückt die sociale Betrachtungsweise nicht den individuellen Mitfactor des Bösen, sobald sie zugleich ethisch geartet ist, d. h. die Einzelperson als in ihrer individuellen Freiheitsbewegung gerade durch die Zugehörigkeit zur Gattung und Geschichtsgemeinschaft bedingt und ermöglicht darstellt und eben deshalb als zurechnungsfähiges Wesen zu wahrem Verständniss bringt. Denn die Schuld, wie alle sittliche Zurechnung lässt sich nie nach abstractem oder absolutem Maasstabe, sondern nur in Relation zu den Prämissen der gesellschaftlichen Umgebung richtig bestimmen, aus welcher der Einzelne natürlich und geschichtlich zu dem geworden, was er als sittlich handelndes Wesen ist. Daher sage ich: alle Schuld wird nur vom socialethischen Standpunkte gerecht und sachgemäss gewerthet werden können.

Resultat:

§. 10. Die christliche Sittenlehre wird die Menschheitssünde in steter Beziehung zu den drei Factoren des Sittlichen (§. 2) darzustellen haben. Der göttliche Factor wird in dem gottgewollten „Fluch des Gesetzes" oder in dem durch moralische Weltordnung und heiligen Zornwillen Gottes bedingten dämonischen Zusammenhang des todtbringenden Bösen sich documentiren. Der collective Factor wird in der natürlich und geschichtlich sich fortzeugenden Degeneration der adamitischen Gattung oder der sündlichen Gemeinschaft, die wir als gottfeindliches Weltreich bezeichnen, zu Tage treten müssen. Der individuelle Factor wird sich an der sündlichen Entwickelung des egoistisch gearteten Einzelwillens nachweisen lassen, sofern in jedem Personleben kraft des reagirenden Gewissens ein sittlicher Kampf und ein mit abnormer Willensbethätigung Hand in Hand gehendes thatsächliches Wachsthum von Sünde und Schuld stattfindet, und eben deshalb individuelle Zurechnung nothwendig ist. In allen Fällen wird aber die Schuld der Entsittlichung, sowie die Zurechnung der

Sünde beim Einzelindividuum lediglich im Zusammenhange mit dem natürlichen und geschichtlichen Gemeinschaftsboden richtig abgeschätzt werden, da nur vom socialethischen Gesichtspunkte aus das Problem der Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit auch in der natürlichen Entwickelung sündlichen Lebens gewahrt und gelöst werden kann.

§. 11. Das sittlich Böse im Verhältniss zu den drei gangbaren ethischen Grundbegriffen. Die Sünde als höchstes Uebel im Gegensatz zum höchsten Gut. Die Sünde als zuchtlose Ungebundenheit im Gegensatz zur Pflicht. Die Sünde als Laster im Gegensatz zur Tugend.

In welchem Maasse die gangbaren ethischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend rein formaler Natur sind (§. 3), lässt sich an dem Gegentheil des sittlich Guten ebenso leicht nachweisen, wie an dem sittlichen Ideal der Liebe (§. 7). Denn je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung erscheint das Böse ebensowohl als das höchste Uebel, wie als directe Pflichtwidrigkeit oder als specifische Untugend.

Fassen wir das Böse in seinen Folgen, in seiner zielsetzlichen Entwickelung, in seiner practischen Vollendung, sofern es die gottgesetzten werthvollen Lebensgüter durch die sündliche Lust inficirt, zerfrisst und zerstört, so stellt sich uns das gesammte Heer der Uebel vor die Seele, welche in dem unheimlichen Gebiete des Todes culminiren. Alle Güter werden durch die Selbstsucht ihrem idealen gottgewollten Character entfremdet. Alles Lebensvolle wird innerlich desorganisirt und gewinnt eben dadurch den Todescharacter, weil es seiner Bestimmung entfremdet den idealen Gehalt einbüssen muss. Dass die „vollendete Sünde den Tod gebiert“ (Jac. 1, 15) ist nur ein anderer Ausdruck für die unverkennbare Erfahrungsthatsache, dass „die Sünde der Leute Verderben“ ist, dass sie in geistiger und leiblicher Hinsicht Verkrüppelung, Jammer und Elend in ihrem Gefolge hat.

Selbstverständlich ist solches Elend keineswegs unmotivirt oder zufällig, sondern die folgerichtige pathologische Consequenz der Trennung von dem, der des Lebens Quelle ist. Die nothwendige Proportionalität von Ursache und Wirkung tritt hier als „Gesetz der Sünde“ zu Tage und gliedert sich ein in die sittliche Weltordnung eines heiligen Gottes und seiner gerechten Willensenergie. Es ist das „Zugefühlgeben“ (Zezschwitz)

der richterlichen Heiligkeit Gottes, was in dem Uebel und in dem Tode als der Summa aller Uebel von der sündigen Welt empfunden wird. Gott, dessen Gemeinschaft wir für den gottesbildlich geschaffenen und nach Gott dürstenden Menschen als das höchste Gut erkannten (§. 7), ist im letzten Grunde selbst das höchste Uebel für den Abtrünnigen, durch sittliche Entartung Gott Entfremdeten. Denn Gott ist unser Tod, wenn wir nicht das Gute aus seiner Lebensfülle empfangen wollen d. h. ihn nicht als unser höchstes Gut in kindlichem Liebesgehorsam uns aneignen. Weil er ein lebendiger Gott ist, weil er, nach Heine's Ausdruck „die Ellenbogen frei haben muss", wenn er nicht bloss ein pantheistischer „verschämter Scheingott", — Luther würde sagen, wenn er nicht ein blosser „Strohpotze" sein soll, — mit einem Wort: weil Gott die Fülle aller heiligen Thatkraft in sich birgt, desshalb muss der gegen Gott reagirende sittlichböse Eigenwille die Uebermacht göttlicher Heiligkeit innerlich erfahren und erleben. Und diese Erfahrung, dieses Erlebniss giebt sich im Gewissen als Schuldbewusstsein oder als Zornempfindung kund. Diese trägt bereits den Tod aller Tode in sich. Auch der Dichter hat das in tiefer Ahnung gespürt, wenn er das Leben, das irdische, nicht als der Güter höchstes zu preisen vermag, aber, aus der Erfahrung der gesammten Menschheitsgeschichte schöpfend, bekennen muss: der Uebel grösstes sei die Schuld.

Die Schuld als der Uebel höchstes hängt also aufs Engste mit dem zusammen, was wir oben (§. 9) als „den Fluch des Gesetzes" bezeichnet haben. In der dämonischen Entfaltung des Bösen steigert sich die Menschheitssünde eventuell bis zur Verstockung, als dem geistig-sittlichen Tode, in welchem das Reich des Bösen seinen furchtbaren Kreislauf vollendet und an und für sich betrachtet, d. h. wenn es sich selbst überlassen bleibt, consequent vollenden muss. Das dämonisch ausgereifte Böse wird daher die christliche Ethik als den Höhepunkt alles Uebels, als Desorganisation aller Güter des Lebens, weil als vollendeten Tod, als consequent ausgestaltete Gottlosigkeit, als das hoffnungslose Ziel sündlicher Fehlentwickelung darzustellen haben.

Das höchste Uebel erscheint aber deshalb als nothwendige Folge des sittlich Bösen, weil dieses die heilig bewahrende Macht des göttlichen Sittengesetzes, die Leben und Freiheit bedingende Ordnung bindender Pflichten untergräbt. Im Gegensatz zur Pflicht (§. 2), im Widerspruch mit der dem Einzelnen innerhalb der gegliederten und berufsmässig organisirten

Gemeinschaft gesetzten Liebes- und Lebensaufgabe (§. 7) bringt die Sünde ihrem selbstsüchtigen Character gemäss das Element der Auflösung, die Gefahr der Atomisirung auch in die Gesellschaft. Warum? Weil das „Band der Vollkommenheit," die Liebe als das einzig sittlich Bindende verschwinden, und die zuchtlose Ungebundenheit, welche eins ist mit Pflichtvergessenheit, in dem Maasse an die Stelle treten muss, als der egoistisch sündliche Eigenwille herrscht (Matth. 24, 12).

Zwar wird die Ethik innerhalb des geschichtlichen Lebens der natürlichen Menschheit auch diejenigen Momente aufzusuchen und in ihrer Bedeutung zu erfassen haben, welche als bürgerliche Rechts- und Pflichtordnung, so zu sagen als ein Aufhaltendes (ein *κατέχον* 2 Thess. 2, 6), als ein sittlich bewahrendes Lebensferment erscheinen. Die Pflicht als harte Nothwendigkeit und zwangsweise Nöthigung innerhalb des geordneten Rechtsbestandes menschlichen Gemeinlebens wird auch trotz der Sünde noch vorhanden sein und in dem Gewissen, als dem natürlichen Gesetzesorgan, sich kund geben. Allein das sittlich Böse als solches ist und bleibt, soweit es die Gesinnung und die Neigung des alten Menschen beherrscht, die Wurzel aller schlechten Freiheit, welche Autorität und Pietät mit Füssen tritt, alle Ordnung und Unterordnung nivellirend zerstört und durch zuchtlos eigensüchtige Gleichmacherei zum „Deckel der Bosheit" wird (1 Petr. 2, 16). Das sittlich Böse liesse sich geradezu als diejenige Pflichtvergessenheit bezeichnen, welche in der Form falscher und eingebildeter Scheinfreiheit oder willkürlicher Ungebundenheit und Schrankenlosigkeit dem Fleische Raum giebt.

Damit ist denn auch der in dem sittlich Bösen enthaltene stricte Gegensatz angedeutet zu Allem, was Tugend oder Willenstüchtigkeit und sittliche Leistungsfähigkeit des Menschen genannt werden mag. Das Böse, trotz seiner dämonisch gearteten Kraft, wie dieselbe im genialen Bösewicht abschreckend auftaucht, ist doch seinem innern Wesen nach durch und durch sittliche Untüchtigkeit und Ohnmacht, ja specifische Unthat. Denn wo es thatkräftig erscheint, wirkt es zerstörend. Es ist daher empirisch betrachtet nicht richtig, wenn Spinoza das Böse als dasjenige bezeichnet, was unsere Thatkraft (agendi potentiam) vermindert; denn mit der Stärke sündiger, egoistischer Motive wächst auch die practische Willensenergie bis zum Dämonischen. Aber ideal betrachtet, im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen und die Förderung seiner wahren Le-

bensinteressen ist das Böse allerdings der Tod aller Leistungsfähigkeit.

Weil die sündlich wuchernde Begierde, weil alle Formen des sich zuchtlos geltend machenden Egoismus den Willen in Fesseln schlagen, so wird durch das Böse jene Ohnmacht begründet, welche selbst ein Spinoza als „menschliche Unfähigkeit oder Untüchtigkeit in der Beherrschung und Zügelung der Leidenschaften" (humana impotentia in moderandis et coercendis affectibus) mit dem Ausdruck „Knechtschaft" (servitus) kennzeichnete. So erscheinen selbst die grandiosen Leistungen des natürlichen, ungebrochenen Menschen dem tieferen sittlichen Urtheil als „glänzende Laster" (splendida vitia). Das Laster aber, als die zur Gewohnheit gewordene Befriedigung egoistischer Begierde, als die typisch werdende Form des bösen Willens ist das directe Gegentheil der Tugend und jede Unthat stellt sich der sittlichen Thatkraft schroff und exclusiv gegenüber.

Freilich wird die Ethik auch hier die Möglichkeit einer gesetzlich-bürgerlichen Tugend, d. h. jener durch Selbstzwang herbeigeführten äusseren Conformität mit den Rechtsforderungen menschlicher Gesittung und Ehrbarkeit, als ein relativ Gutes und Berechtigtes, ja als ein sittlich bewahrendes Element anzuerkennen und psychologisch zum Verständniss zu bringen haben. Aber die Hohlheit solcher Tugend und der Mangel tieferer Gesinnungstüchtigkeit, mit einem Wort: die ungebrochene Herrschaft des Egoismus in jener Scheinleistung natürlicher und gesetzlicher Tugend wird (vgl. §. 36) die specifische Untüchtigkeit des Menschen zum wahrhaft Guten, zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, kurz den Jammer der Sündenknechtschaft und des Sündenbetrugs doppelt klar zu Tage treten lassen.

Resultat:

§. 11. Indem die christliche Sittenlehre von der Sünde, wie sie in dem „alten Menschen" sich entwickelt und vollendet, zu handeln hat, wird sie auch an dem sittlich Bösen die Kehrseite jener drei ethischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend aufzuweisen im Stande sein. Denn das sittlich Böse erscheint in seiner, alle gottgewollte Gemeinschaft zerstörenden, schuld- und todtbringenden Vollendung als das höchste Uebel; in seiner die pflichtmässigen Ge-

meinschaftsbande auflösenden und zersetzenden Macht als zuchtlose Ungebundenheit (Pflichtvergessenheit) oder falsche Freiheit; in seiner, den sittlichen Character der Persönlichkeit durch egoistisch fleischlichen Eigenwillen schwächenden und knechtenden Macht als sittliche Untüchtigkeit (Untugend) oder im Fall habituell gewordener Ausübung als Laster.

§. 12. Die Unsittlichkeit oder die Sünde als Gegenstand der Sittenlehre im Verhältniss zur gesammten culturgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit in Wissenschaft, Kunst und Industrie. Widerlegung der pessimistischen und optimistischen Einseitigkeit in dieser Hinsicht. Unterschiedenheit der ethischen Sündenlehre (sittlichen Pathologie) von den betreffenden Objecten der Religions- und Rechtslehre.

Im Gegensatz zur pessimistischen, an jeglichem Fortschritt der Menschheit verzweifelnden Weltanschauung werden die verschiedenen Gebiete culturgeschichtlichen Lebens in Wissenschaft, Kunst und Industrie immerhin den Beweis zu liefern vermögen, dass trotz sittlicher Entartung die Substanz und mit ihr die gottgesetzten Kräfte des menschlichen Wesens keineswegs vernichtet, dass die geistige Thatkraft und Leistungsfähigkeit des Menschen keineswegs gleich Null sind. In allen denjenigen Beziehungen des Lebens, welche nicht als solche schon das Ideal der Sittlichkeit berühren und also auch mit eingetretener Unsittlichkeit nicht absolut zerstört zu sein brauchen, vermag es der natürliche Mensch erstaunlich weit zu bringen und für den civilisatorischen Fortschritt des Lebens Grosses und Gewaltiges zu leisten. Das heidnische Dichterwort: „Nichts ist gewaltiger als der Mensch“ — behauptet bis auf den heutigen Tag seine relative Wahrheit, wenn man dabei, wie die Alten vom Schicksal und der tragischen Schuld, von der Tiefe des heiligen Gotteswillens und dem Elend eigner Gesinnungslosigkeit zeitweilig im Entzücken über die grossartigen Culturleistungen absieht, so zu sagen die gleissende Aussenseite jener Leistung mit optimistischer Tendenz ins Auge fasst.

Wenn aber aus der unleugbaren Thatsache der Civilisation der Optimismus auf eine hohe sittliche Würde und relative Intactheit der menschlichen Natur einen Schluss meint machen zu dürfen, so verkennt er nicht bloss, wie tief die sittliche Corruption als Wurm des Todes auch an den gleissendsten Früchten des Culturfortschritts nagt, sondern erweist damit auch seine Unfähigkeit, die Sphäre des Sittlichen von den übrigen Cultur-

gebieten, also auch das sittlich Böse von den specifischen Hemmnissen der sogenannten Civilisation zu unterscheiden.

Nirgends tritt der Unterschied des Objects der Sittenlehre von dem der Civilisationslehre, wenn ich so sagen darf, deutlicher zu Tage, als wenn es sich um das Wesen des Bösen oder der Unsittlichkeit handelt. Mit fortschreitender Civilisation in Wissenschaft, Kunst und Industrie kann gleichwohl die Sittlichkeit rückwärts gehen, die Sünde in wuchernden Gestalten ihr Wachsthum documentiren, wie die modern sociale Entwickelung oder Verwickelung fast allseitig lehrt; — ein neuer Beweis, dass Sittlichkeit, wie wir gesehen nicht Eins ist mit wissenschaftlich-intellectueller, ästhetisch-künstlerischer und practisch-industrieller Thätigkeit. So ist zum Beispiel der wissenschaftlich-intellectuelle Irrthum, obwohl er mehr als man zugestehen will (Lecky) mit der Gesammtrichtung der Interessen und des Characters der Menschen zusammenhängt, an und für sich nicht mit Unsittlichkeit zu identificiren, da er lediglich eine Folge der Beschränktheit unseres Erkenntnissvermögens sein kann, also gar nicht in der ethischen Willenscorruption seinen Grund zu haben braucht. Auch darf in der künstlerisch-ästhetischen Sphäre das Hässliche, gegen die Kunstregeln Verstossende, nicht ohne weiteres mit dem bösen Willen in Zusammenhang gebracht werden, da es zur Production des Schönen einer sonderlichen Begabung bedarf, die nicht jedem Menschen eignet. Und niemand wird auf industriellem Gebiete das Unpractische, Unbrauchbare sofort als aus sittlicher Verschuldung hervorgehend bezeichnen, da schlechte Häuser, schlechte Wege und Stege, wie schlechte Kleider und Schuh sehr wohl in Folge mangelhaften Materials oder mangelhafter Erkenntniss der Mittel ihrer Herstellung, ohne allen sittlichen Hintergrund einer Verschuldung, gedacht werden können.

Gleichwohl werden Handel und Wandel, Kunst und Wissenschaft im Hinblick auf die innere Einheit und Solidarität menschlicher Interessen und Lebensaufgaben, also mit Beziehung auf den schon nachgewiesenen Zusammenhang von Cultur und Sittlichkeit (§. 4) nur dort zur gesunden Entfaltung und vollen Blüthe gelangen, wo die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft, Rechtsordnung und Religion nicht gänzlich zerstört sind. Aber an und für sich lässt sich doch der wissenschaftliche, ästhetische und industrielle Fortschritt sehr wohl mit einer sittlichen Depravation combinirt denken. Die innere Gottentfremdung geht oft mit concentrirter Thätigkeit in allen möglichen weltlichen

Interessen Hand in Hand. Babylonische Thurmbautendenzen ragen bis in die gegenwärtige Civilisationsära hinein. Hat man doch die „Säcularisation der Interessen" d. h. ihre Emancipation von kirchlichen und religiösen Rücksichten als den besonderen Vorzug unserer Aufklärungsperiode gerühmt (Lecky). Selbst der Materialismus, der doch als pure Negation jeder ethischen Weltansicht bezeichnet werden kann, weiss für die genannten Culturgebiete sich zu begeistern und Staunenswerthes hervorzubringen. Auch der ungebrochene Egoismus vermag auf dem Felde der Wissenschaft durch hingebenden Forschungstrieb sich in der Erkenntniss der Weltgesetze zu vervollkommnen. Namentlich die neueren Fortschritte der Naturwissenschaft liefern den Beweis, dass ein hohes Maass wissenschaftlicher Erkenntniss mit Indifferenz oder Opposition gegen sittliche Wahrheiten sich paaren kann. Ebenso vermag das Genie auf künstlerischem Gebiete Grosses zu produciren und Schönheiten von imponirender Gewalt zu Wege zu bringen, und wälzt sich dabei möglicher Weise im Unflath der Lust, wie die mit dem Cultus des Genius verbundenen sittlichen Extravaganzen der romantischen Schule darthun. Und dass in der technischen und industriellen Leistung Ausgezeichnetes erreicht, grosser Reichthum aufgehäuft und bedeutende Machtentfaltung erzielt werden kann, trotz stetig wuchernder Selbstsucht, ja dass von dem egoistischen Motiv sehr häufig die grösste Energie irdischer Gütererzeugung und Vermögensbeschaffung ausgeht, muss selbst der Blinde zugestehen. Deshalb ist es auch eine arge Verirrung, civilisatorischen und sittlichen Fortschritt zu identificiren und jener optimistischen Meinung zu huldigen, als könnte durch Eisenbahnen und Erfindungen, durch Kunst und Wissenschaft, durch höchste Steigerung materieller und öconomischer Productionskraft ein idealer Weltfriede, ein tausendjähriges Reich, ein goldenes Zeitalter erzielt werden, in welchem der Krieg unmöglich sein würde!

Der hier verborgene, von der Geschichte aller Zeiten und namentlich auch der jüngsten Gegenwart widerlegte Irrthum liegt darin begründet, dass man, wie die Moral überhaupt, so auch die Kehrseite derselben: die sittliche Corruption oder den Egoismus, als einen für die gesammte Menschheitsentwickelung keineswegs schädlichen Factor, in die blosse Privatsphäre, in das isolirt gedachte Einzelgewissen hineinverlegt und die Errungenschaften der Civilisation gänzlich von der Frage der Sittlichkeit emancipirt sein lässt (Buckle). Auch in dieser Hinsicht liegt die rettende Wahrheit in der richtigen socialethischen Be-

urtheilung des Bösen begründet, durch welche wir sowohl dem optimistischen als dem pessimistischen Extrem begegnen können. Freilich enthalten beide ein Wahrheitskörnlein, welches aber einseitig festgehalten zu einem Riesenirrthum heranwächst, der uns den tieferen Einblick in die wirklichen Vorgänge der Menschheitsgeschichte verdeckt. Wahr ist an der optimistischen Anschauung, dass wegen des unverkennbaren Unterschiedes zwischen moralischer und intellectueller Entartung, auch der sich selbst überlassene selbstsüchtige Mensch für seine zeitlichen Civilisations-Interessen Bedeutendes und Bewundernswerthes zu leisten und in diesen Leistungen enorme Fortschritte zu machen im Stande ist. Und wahr ist ebenso an der pessimistischen Weltbetrachtung, dass diese Leistungen hohl und nichtig, nur eine Scheinmacht sind, welche das innere Elend und den Jammer der Menschheit nicht zu verdecken vermag, so lange und so weit die egoistische Befriedigung der Leidenschaften die Haupttriebfeder dabei ist und eine geistig-sittliche Vervollkommnung der Menschheit nicht als der erreichbare Zielpunkt jener civilisatorischen Entwickelung ins Auge gefasst wird. Allein es ist die Kurzsichtigkeit beider, welche sich darin kund giebt, dass sie das specifische Wesen der Sünde oder des sittlich Bösen in seinem Verhältniss zu jener culturgeschichtlichen Entwickelung verkennen. Durch Nichtachtung der geistig-dämonischen Macht des schuldbedingenden Bösen verschulden es alle beide, dass die Menschen mitten in der gleissenden, civilisatorischen Lebensentfaltung dennoch „zum Tode hin stolziren“ (Shakespeare).

Das hippocratische Antlitz auch der glänzendsten Civilisationsära liegt aber darin, dass das Böse als innerlich fortwuchernder und sich selbst verzehrender Egoismus nicht bloss in der Einzelperson, sondern in dem socialen Gesammtzustande über kurz oder lang den gesunden Lebenszusammenhang untergräbt und ganze Völker, trotz bereits erlangter hoher Culturstufe, ja meist in engstem Zusammenhange mit derselben dem unvermeidlichen Process der Verwesung und des Verderbens Preis giebt, welchem selbst Völker wie die Griechen und Römer trotz ihrer hohen geistigen, ästhetischen und nationalöconomischen Errungenschaften nicht entgangen sind. Die Sünde ist eben nicht bloss der einzelnen Menschen, sondern auch der Völker Verderben und nagt auch bei hoher Culturstufe an ihrem Lebensmark. Warum? Weil Kunst und Wissenschaft an und für sich nicht „des Menschen allerhöchste Kraft“ sind, sondern, in den

Dienst des sittlich Bösen gestellt, ihm die Signatur der Ohnmacht und des Siechthums aufprägen. Das folgt bereits aus unserer oben gegebenen allgemeinen Verhältnissbestimmung von Sittlichkeit und Cultur (§. 4).

Die Ethik wird daher als christliche Ethik die specifische Aufgabe haben, im Gegensatz zu den beiden genannten Extremen das sittlich Böse als das Moment socialer, schuldbedingender Corruption auch in der entwickeltsten culturgeschichtlichen Civilisation nachzuweisen. Dabei wird sie einerseits zugestehen können, dass in diesen Gebieten menschlicher Geistesarbeit auch bei sittlicher Abnormität doch gewaltige Fortschritte errungen werden können, welche an sich nicht werthlos oder nichtig sind, wie der Pessimismus denkt, da durch solche Geistesarbeit die Völker vor gänzlicher Versumpfung noch zeitweilig bewahrt und sich ihrer höheren sittlichen Bestimmung wieder bewusst werden können. Andererseits muss aber aus der christlich sittlichen Betrachtung hervorgehen, dass eine krankhafte Desorganisation, dass der Tod in den Gebeinen des menschlichen Gesammtorganismus wuchert, sobald die civilisatorischen Tendenzen nicht in den Dienst des höchsten Lebenszweckes, der sittlichen Bestimmung des Menschen gestellt werden, da keine noch so reich entwickelte Wissenschaft und Kunst dem Menschen seine centrale Lebensbedingung schaffen, d. h. das hemmende und lähmende, mit dem sittlich Bösen wesentlich zusammenhängende Schuldbewusstsein wegschaffen können. Nicht um blosse Emancipation in dem human-civilisatorischen Sinne der modernen Zeit, sondern um wahrhafte Erlösung von dem Fluch des alles zerstörenden Egoismus handelt es sich, wenn der Culturfortschritt den Menschen seiner wahren sittlichen Bestimmung näher bringen soll. —

Das schuldbedingende Böse als solches zu erkennen und zu überwinden, scheint aber in unserm Verhältniss zu Gott die besondere Aufgabe der Religion, in unserer gesellschaftlichen Beziehung zu den Mitmenschen die specifische Mission der Rechtspflege zu sein. Das Böse soll doch als das dem Gotteswillen Widersprechende durch die versöhnende Macht der Religion überwunden und als das die menschliche Ordnung Störende durch die strafende Macht des Rechts in Schranken gehalten werden! Wie lässt sich also das Böse als Object der Sittenlehre von den betreffenden Objecten der Religions- und Rechtslehre klar unterscheiden?

Wir haben bereits oben vorübergehend angedeutet, wie der

Inhalt der Ethik, soweit diese sich mit der Darlegung des sittlich Bösen zu beschäftigen hat, von dem Object der Dogmatik oder der Religionslehre, sofern auch sie von der Sünde handeln muss, sich unterscheiden lässt. Jetzt wird uns diese Grenzregulirung leichter werden, nachdem wir erkannt, in welchem Zusammenhange und in welchem Umfange die Sittenlehre das Böse zu untersuchen hat.

Die Religionslehre wird jedenfalls das Böse stets als Irreligion, d. h. als Störung der Gottesgemeinschaft des Menschen, als Zwiespalt zwischen Gott und Mensch oder das zu Sühnende darzustellen haben, um die Nothwendigkeit einer objectiven Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu motiviren. Die Sittenlehre wird aber das Böse als Fehlentwickelung, als den Anfangs- und Ursprungspunkt eines pathologischen und schliesslich letalen Processes zu betrachten haben, welcher das menschliche Gemeinleben und daher auch die Herzensgeschichte des Einzelnen in Folge jenes corrosiven und contagiösen Giftes inficirt. Die Dogmatik wird also die Sünde als Erweis der objectiven Heilsbedürftigkeit des Menschen in dem Zusammenhange darlegen, dass die Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott oder die Wiederherstellung des Kindesverhältnisses nur durch eine versöhnende Liebesthat Gottes für die Menschheit ermöglicht und durch göttliche Initiative verwirklicht erscheint; die Ethik wird die Sünde als Erweis des subjectiven Heilsbedürfnisses des Menschen derart entwickeln müssen, dass der Process der Erneuerung in dem geängsteten Gewissen des Menschen psychologisch vollkommen motivirt und der Eintritt neuer Motive, vor allem des überragenden Motivs der Liebe, als der dankbaren Gegenliebe gegen den Gott der Gnade, uns verständlich wird.

So nahe und stetig sich beide Behandlungsweisen desselben Objectes berühren werden, schon weil die objective Voraussetzung für das Verständniss des Wesens der Sünde: das Gottesgesetz, in beiden Disciplinen zur Sprache kommen muss, so gewiss lassen sie sich doch unterscheiden. Ja sie ergänzen sich gegenseitig, sofern das gestörte Gottesverhältniss des Menschen (Object der Religionslehre) als principiell begründendes Moment hineinragt in das Verständniss sittlicher Entartung des alten Menschen, und sofern die abnorme Entwickelung des menschlichen Willens (Object der Sittenlehre) als psychologische und empirische Bestätigung für die religiös dogmatische Beurtheilung der Sünde und ihrer Verdammlichkeit dient. Die Dogmatik

wird also die Sünde, indem sie dieselbe bis in ihren geschichtlichen Anfangspunkt (den Sündenfall des Menschen) verfolgt, als Störung des Weltverhältnisses Gottes betrachten. Die Ethik hingegen muss die Beleuchtung der Sünde in die Lehre vom „alten Menschen" einkleiden, um die psychologische Genesis, Fortentwickelung und Vollendung des sittlich Bösen gegenüber dem Gottesgesetz als Folie für den sittlichen Heilungsprocess zu erfassen. In der Dogmatik kommt das Gottesgesetz ohne detaillirte Ausführung seines Inhalts nur als Documentirung der Thatsächlichkeit göttlichen Zornwillens und der Nothwendigkeit göttlich vermittelten Heilswillens vor. Die Ethik wird das Gottesgesetz in detaillirter Ausführung seines ewig gültigen Inhaltes als absolut-sittliche Lebensnorm begreifen lehren, um die menschliche Entartung und die Nothwendigkeit der inneren Erneuerung des alten, unwiedergeborenen Menschen zum Verständniss zu bringen.

Wie nahe sich endlich in Betreff des sittlich Bösen Ethik und Rechtslehre berühren, tritt namentlich in der, beiden Disciplinen angehörenden Theorie der Verschuldung und Strafe zu Tage. Auch vom Rechtsstandpunkt aus muss der Schuldbegriff mit der Intention und Zurechnungsfähigkeit des Handelnden in Zusammenhang gebracht werden, was ohne stetes Recurriren auf die sittlich geartete Willensrichtung und die Motive des handelnden Subjects unmöglich ist. Und die Strafe wird vollzogen, nicht als eine bloss nothweise Aufrechterhaltung äusserer Ordnung, sondern als Ausdruck der Sühne zur Aufrechterhaltung der Rechtsidee. Daher wird auch die Strafrechtspflege oder die juridisch gesetzliche Behandlung des „Bösen" stets auf moralische Prämissen und Principien sich stützen und demgemäss der ethischen Beurtheilung der Willensverhältnisse sich nie entschlagen können. Selbst ein „Naturrecht" wird in der Behandlung des Bösen, namentlich in der gesammten Sphäre der Strafrechtspflege nur „auf dem Grunde der Ethik" (Trendelenburg) sich erbauen können.

Aber nichts desto weniger ist der Unterschied nicht bloss in der Behandlung, sondern auch in der Umgränzung des betreffenden Objects beider Disciplinen ein tief greifender. Die Rechtsanschauung und Rechtsdurchführung kann und muss sich dabei beruhigen, dass die äussere Ordnung des Gemeinlebens nicht gestört, Person und Eigenthum nicht verletzt werden. Die Ethik darf und muss die innere Angemessenheit der Willensmotive und der Gesinnung an die höhere sittliche Lebensnorm

der Liebe verlangen. Was wir also oben bereits (§. 8) als den Unterschied zwischen rechtlicher und sittlicher Lebensforderung gekennzeichnet haben, macht sich hier, nach seiner Kehrseite betrachtet, wiederum geltend. Das Recht kennt im Grunde keine Sünde, kein sittlich Böses, sondern nur ein vor dem Forum des menschlichen Gerichtes gebrandmarktes Unrecht, d. h. die in das Aussenleben als Gesetzesübertretung hineinragende, die Gemeinschaftsordnung störende That. Die Sittenlehre geht aber in ihrer wissenschaftlichen Untersuchung und practischen Forderung zurück auf den eigentlichen Sitz und geistigen Ursprungspunkt des Bösen in dem Willen, in der Gesinnung, in dem Character, und bezeichnet vor dem göttlichen Forum des geschärften Gewissens alles das als unrecht oder als böse, was der Idee des Menschen oder der idealen Lebensnorm, kurz dem wahrhaft Guten (§. 5) widerspricht. Nirgends z. B. wird die Lieblosigkeit oder die Liebesverweigerung als solche vom Rechte bestraft; denn sie kann durch die Rechtsordnung weder erzeugt noch erzwungen werden. Aber jede, allerdings nach sittlicher Beurtheilung aus Lieblosigkeit hervorgehende, anderen Menschen Schaden zufügende gesetzwidrige Handlung unterliegt der Rechtssühne und fordert rechtliche Wiederherstellung. Das documentirt sich auch in der Straftheorie. Nach sittlicher Weltanschauung straft sich das Böse insofern von selbst, als mit dem Schuldbewusstsein auch das Uebel der That auf dem Fusse folgt. Die Strafe erscheint als vergeltende Reaction des absolut gültigen Sittengesetzes, das sich an dem Sünder durchsetzt und in seinem Gewissen das Bewusstsein der ewigen Gerechtigkeit oder der Nemesis wachruft, welcher er schlechterdings nicht entlaufen kann. Nach juridischer Auffassung muss das Böse durch Handhabung menschlicher Gewalt gestraft werden, welche zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und des Rechtsbewusstseins dort Vergeltung übt, wo eine Rechtsübertretung vorliegt und durch eine Zwangsmassregel gesühnt werden kann. Das „Vergehen“ und „Verbrechen“ sind also, juridisch bezeichnet, gesetzwidrige Handlungen, welche lediglich nach dem Maass ihrer Gemeinschädlichkeit und Strafbarkeit characterisirt werden. Die Sittenlehre aber behandelt das Unrecht als das aus gesetzwidriger Willensrichtung hervorgehende Gesammtverhalten, dessen Verwerflichkeit nach einem ewigen, idealen Maasstabe gemessen sein will. Das Böse im sittlichen Sinne involvirt daher, so lange die tief innerliche Umkehr nicht eintritt, eine ewig währende Schuld, welche nur durch eine innere That sittlicher Er-

neuerung gesühnt werden kann. Es fordert eine Busse, die nicht im juridischen Sinne als sühnende Strafzahlung oder Straferduldung, sondern im ethischen Sinne als inneres Selbstgericht vor Gott und dem Gewissen sich vollzieht.

So ist unleugbar das staatsbürgerliche Recht zwar ein Hemmniss, eine heilsame Schranke für die zuchtlose Bethätigung des Bösen in seiner äusserlichen, gesellschaftlichen Erscheinung, aber keineswegs ein Mittel der Wiederherstellung rechtbeschaffener Gesinnung und Willensrichtung. Nicht die Rechts-, sondern die Sittenlehre vermittelt uns das Verständniss wie für die innere Genesis des Bösen, so auch für die innere Herstellung normaler Willensrichtung oder wahrer Gerechtigkeit. Wie die letztere im sündigen Menschen beschafft werden kann, ist aber das Grundproblem christlicher Sittenlehre, deren specifisches Object als das „christlich Gute" wir nunmehr ins Auge zu fassen und vom socialethischen Gesichtspunkte näher zu beleuchten haben.

Resultat.

§. 12. Obwohl die culturgeschichtlichen Gebiete der Wissenschaft, Kunst und Industrie sich ihrem eigenthümlichen und nächsten Zwecke gemäss (§. 4) auch trotz sittlicher Corruption fortschreitend entwickeln können, wird die Ethik nachzuweisen haben, dass auch das gesammte Culturleben, sofern es dem höchsten Lebenszweck des Menschen zu dienen hat (§. 8), durch die social corrumpirende und schuldbedingende Macht des sittlich Bösen nothwendig gehemmt werden muss, da die Unsittlichkeit zwar nicht identisch ist mit zurückgehender Civilisation, wohl aber den soliden Kern und die Lebensfähigkeit derselben auf die Dauer untergraben und ihr den Segen innerhalb der geistigen Entwickelungsgeschichte der Menschheit rauben muss. — Die Religionslehre stellt die Sünde als thatsächliche Störung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt dar, um die Nothwendigkeit einer vollgültigen Sühne und objectiven Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft des Menschen zu begründen. Die Sittenlehre hingegen wird das Böse als subjective Entar-

tung des menschlichen Willens und Gesammtverhaltens ins Auge zu fassen haben, um die Nothwendigkeit innerlicher Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen zu motiviren. — Die Rechtslehre behandelt das Böse als schuldbedingendes und strafbares Unrecht, wie es in der äusseren Uebertretung staatlich-bürgerlicher Ordnung sich kund giebt, und demgemäss als durch die zwangsweise Aufrechterhaltung der letzteren vor menschlichem Forum sühnbar erscheint. Die Sittenlehre muss das Böse als in der abnormen Gesinnung und Willensrichtung des Menschen wurzelnd und in dem gesammten gottwidrigen Verhalten sich kund gebend betrachten und wird demgemäss auch nur in der bussfertigen Erneuerung vor dem göttlichen Forum eine Sühne und Wiederherstellung für möglich erachten können.

Viertes Capitel.

Die Wiederherstellung wahrer Sittlichkeit oder das „christlich Gute“ als Inhalt christlicher Sittenlehre.

§. 13. Das „christlich Gute“ im Verhältniss zum allgemeinen sittlichen Ideal. Christus als persönliche Verkörperung der sittlichen Idee. Die wahre Gerechtigkeit aus dem Glauben oder das Heilsleben in der Gemeinschaft Jesu, des gekreuzigten und auferstandenen gottmenschlichen Versöhners. Das Heilsleben des Christen, aus dem Centrum der Wiedergeburt als fortschreitende Heiligung mit dem Ziel der Vollendung. Die parallelen christlichen Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung und ihre siegreiche Bewährung im Kampf des Lebens als Inhalt christlicher Ethik.

Es erscheint auf den ersten Blick sonderbar, das sogenannte „christlich Gute“ zum sachlichen Mittelbegriff derjenigen Sittenlehre zu machen, die aus dem Geist des Evangeliums herausgeboren ist. Wenn man die Ethik die theologische Wissenschaft vom christlichen Leben als dem „christlich Guten“ genannt hat (Chr. Fr. Schmid), so könnte an solche Bezeichnung leicht der Missverstand sich anknüpfen, als handelte es sich in der christlichen Sittenlehre um ein sonderliches ethisches Ideal (vgl. §. 5), welches gänzlich ausserhalb des allgemein sittlichen Bewusstseins liegend, als ein Monopol des historischen Christenthums sich darstellte. Es würden so die Fäden zwischen dem Humanen und Christlichen zerrissen und das Christenthum verlöre bei solcher Exclusivität das Recht, sich als die wahre Humanitätsreligion mit schlechterdings universeller (katholischer) Tendenz zu bezeichnen.

Das „christlich Gute“ kann unmöglich etwas Apartes sein neben und ausser der von uns bereits gefundenen sittlichen Grundidee. Kein anderes, als das Materialprincip heiliger Liebe (§. 5) kann auch in dem „christlich Guten“ das einzig bestimmende und alle sittlichen Postulate in sich schliessende Ideal sein. Die heilige Liebe irdisch zu verwirklichen, das ewige Ideal in die zeitliche Realität, ihr himmlisches Wesen in die volle Erscheinung treten, die Liebe also Fleisch werden zu lassen, das ist ja Wurzel und Aufgabe des Christenthums als der sittlichen und sittigenden Weltreligion. Das Gute im christlichen Sinne muss sich also mit dem decken, was wir überhaupt für den zur Gottesgemeinschaft bestimmten, gottesbildlich geschaffenen Menschen als die wahre freie Sittlichkeit, als das an sich Gute bereits erkannt haben (§. 5—8).

Und doch läge dieser Voraussetzung eine gewaltige Täuschung zu Grunde, wenn man nämlich meinte durch solche Identificirung des christlich Guten mit der allgemeinen Idee der Sittlichkeit das specifische Wesen des Christenthums als heilsgeschichtlich gewordener Weltreligion oder den eigenthümlichen Character „christlicher Sitte“ erfasst und begriffen zu haben. Das Specifische der christlichen Sittlichkeitsidee kann nicht in der bloss ausgesprochenen Forderung der Liebe liegen. Das Neue und Eigenthümliche derselben muss in dem Nachweis wurzeln, wie die Liebe gegenüber der empirisch gewordenen Unsittlichkeit (§. 9 ff.), gegenüber der egoistischen Verkehrung menschlichen Eigenwillens zur Verwirklichung kommen könne und zwar factisch durch die geschichtliche Person Christi zur Verwirklichung gelangt sei und annoch allein durch ihn und sein Werk auf Erden dazu gelangen könne.

Daher ist es auch keineswegs ein besonderes Gebiet christlicher Ethik, etwa den Urstand des Menschen vor der eingetretenen Sünde und das mit diesem Urstande gesetzte Kindschaftsverhältniss des gottesbildlichen Menschen zur Darstellung zu bringen, wie unter den neueren Ethikern namentlich Wuttke, B. Wendt u. A. es gethan haben. Was in Christo zur Verwirklichung gebracht ist, und was durch die Macht seines wiedergebärenden Geistes in dem „neuen Menschen“ sich auswirkt, ist ja nichts anderes als die ursprünglich gottgewollte Idee des Menschen. Und die mit der Natur und dem Wesen des Menschen gesetzte, durch die Sünde unverlorene (formale) Gottesbildlichkeit, das was man gewöhnlich als den „Rest der Gottesbildlichkeit“ im Gewissen auch des sündigen Menschen zu bezeichnen pflegt, wird ja in der Entwickelung der Lehre vom „alten Menschen“ zur Sprache gebracht werden müssen (vgl. §. 27). Die Lehre vom Gewissen ist die einzig berechtigte ethische Doctrin vom Ebenbilde Gottes, soweit es noch in dem menschlichen Personleben vorhanden ist.

In der christlichen Ethik kann jedoch das Liebes- und Freiheitsideal, sowie die wahre Gerechtigkeit des Menschen nur als durch Christum wiederhergestelltes Gottesbild zur wissenschaftlichen Erkenntniss kommen. Das „christlich Gute“ muss jedenfalls das von Christo stammende und im Sinne Christi sich verwirklichende Liebesideal bezeichnen. In diesem Sinne will Jesus seinen Jüngern ein „neu Gebot“ (*καινὴ ἐντολή* Joh. 13, 34) gegeben haben, dass sie sich unter einander lieben sollen; was ja an und für sich

betrachtet gar nichts „Neues“ ist, sondern der alte Mosaische, ja derselbe sittliche Grundgedanke, der sich wenigstens andeutungsweise auch bei den Heiden, bei einem Plato und Seneca, bei einem Socrates und Cicero findet. Das Neue muss also in dem eigenthümlichen Geiste Christi d. h. in der Art und Weise liegen, wie in Christo und durch ihn das Liebesprincip, als ein wahrhaft überragendes und siegreich starkes Motiv in die egoistisch geartete Menschheit hineingepflanzt, den selbstischen Willen derart zu reinigen und zu beseelen vermag, dass mit dem neuen Beweggrunde auch ein neues Leben, eine normale Herzensstellung zu Gott und den Menschen, sowie zum eigenen Ich eintrete.

Wenn wir als das eigentlich Hemmende und Lähmende in der empirisch corrumpirten, sittlich krankhaften Menschennatur das schuldbedingende Böse erkannten (§. 9 ff.), so muss das christlich Gute jedenfalls so geartet sein, dass es gegenüber dem heillosen Krankheitszustande wahrhaft heilend, gegenüber dem lähmenden Schuldbewusstsein schuldtilgend erscheine. Nur wenn auf dem Wege des Heils und der Gnade, d. h. durch Gewissheit der Sündenvergebung ein neues Grundverhältniss des Menschen zu Gott ermöglicht wird und zwar auf Grund einer sittlich neuschöpferischen, tief motivirten, göttlichen Initiative, welche zugleich Anfang und Impuls menschlicher Freiheitsbewegung würde, könnte auch der creatürliche Wille zu einer normalen und sieghaften Lebensbewegung gegenüber der eigensüchtigen, dämonischen Macht des Bösen gelangen. Und „christlich“ kann solche Erneuerung auf dem Wege der Heilsgnade nur dann genannt werden, wenn sie in der Erscheinung des historischen Christus ihre centrale Lebenspotenz, ihre triebkräftige Wurzel hat. Kurz darum handelt es sich bei dem „christlich Guten“, wie eine Rechtbeschaffenheit in dem sündigen Menschen durch Christum hergestellt werden könne, eine Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, d. h. die nicht Schein-, noch Selbstgerechtigkeit sei, sondern ein dem heiligen Gotteswillen entsprechendes Gesammtverhalten, das auf einem neuen Kindesverhältniss in Christo ruht.

Es ist also schlechterdings unmöglich durch irgend ein blosses, wenn auch durch Christum neu gestaltetes und motivirtes Sittengesetz solche Rechtbeschaffenheit zu bewirken. Die moralische Idee des Christenthums kann weder in der Forderung der Liebe, noch in dem Postulat der Entsagung, weder in dem Gebot der Demuth und Selbstentäusserung, noch auch in der

Pflicht der Vergeistigung des Menschen und der Ueberwindung alles sinnlichen Wesens bestehen. Dann wäre und bliebe das Christenthum, wie Schopenhauer richtig bemerkt, aber mit Unrecht der kirchlich-theologischen Weltanschauung vorwirft, eine blosse Sclavenmoral. Denn das Befehlen und abermals das Befehlen, das Einschärfen der herrlichsten Sittengebote ist nicht im Stande, auch nur Eine menschliche Seele zu befreien aus den schuldvollen Banden des Egoismus und der herrschenden habituellen Sünde. Der kategorische Imperativ ist so wenig ein Erlöser, dass er vielmehr das innere Elend des in Sünden ohnmächtigen Menschen nur in erhöhtem Maasse zum Bewusstsein bringt, einfach deshalb, weil die Forderung des Guten als solche nicht im Stande ist ein neues Motiv, d. h. sittlich reine und zugleich ausreichend starke Beweggründe in die Menschenbrust und in den Menschenwillen zu senken. Das christlich Gute als blosses Gesetz in Geboten, als blosse „Moral des Christenthums,“ ohne seinen specifischen Erlösungs- und Befreiungsgehalt gedacht, wäre kein Gesetz des Lebens, sondern ein Gesetz des Todes. Es brächte den scheinlebendigen, über seinen innern sittlichen Tod sich selbst täuschenden Menschen nur zur Resipiscenz, zum schmerzlichen Erwachen. Es risse ihn nur aus den Täuschereien seiner Selbstbeurtheilung heraus und stellte ihn unbarmherzig in seiner Blösse, Armuth und Verdammlichkeit dar. Denn nie ist noch ein an sich armer oder verkrüppelter Bettler durch erhöhte Forderungen oder Gesundheitsideale, die man ihm vorgehalten, zu Reichthum und Kraft gelangt!

Freilich ist das ungeschwächte und unverwischbare Gottesgesetz, wie wir bereits sahen, eine conditio sine qua non, eine Grundbedingung für den Eintritt neuer lebenskräftiger Gesinnung im Menschen. Denn ohne Selbstgericht keine Erneuerung. „Wenn du willst gut sein, must du glauben, dass du böse bist,“ — so bekannte selbst ein tief blickender Heide (Epictet), ohne zur Lösung des Problems gelangen zu können. Denn das Bösesein war ihm mit der irdischen Beschränktheit identisch, ermangelte also des tieferen Schuldbewusstseins. Nur im Lichte des göttlichen Gesetzes kommt das vollkommne, wenn auch tragische „Erkenne dich selbst“, jenes von Socrates vergeblich gepredigte *γνῶθι σαῦτον* zu Stande.

Aber in dieser negativen Bedingung des „christlich Guten“ kann unmöglich sein specifisches Wesen gesucht und daher auch nimmermehr, wie noch Sartorius gewollt hat, der Inhalt christlicher Sittenlehre an den zehn Geboten sachgemäss dargelegt

werden. Wäre das Christenthum bloss eine nova lex, so wäre es nicht eine regenerirende, erneuernde Lebenswahrheit, sondern eine niederschlagende, vernichtende Todesmacht. Es brächte uns nicht Heil, sondern Verderben, wenn auch ein verdientes und insofern heilsames, als es dem Menschen und seinem Gewissen Klarheit und Wahrheit in Betreff seiner selbst, seiner Stellung zu Gott und zu den Menschen, zu seiner Gegenwart und Zukunft brächte. Es wäre das immerhin ein nicht zu verachtender Gewinn, aber ein verhängnissvoller, weil auf diesem Wege schliesslich der aufrichtige Mensch zur Verzweiflung getrieben würde.

Geholfen wird uns aus dieser Verlegenheit nicht durch die Berufung auf die Person Christi, als auf das geschichtlich gewordene Urbild aller wahren Sittlichkeit. Allerdings wäre unter der Voraussetzung, dass die Person Christi die heilige Liebe in menschlicher Realität verkörperte, der abstracte Idealismus sittlicher Forderung überwunden. Man könnte sagen, wie von vulgär rationalistischer Seite betont wurde, er als Lehrer der Weisheit und Liebe, stelle zugleich das Muster aller Tugend dar und rege eben damit zur Nachahmung an. Oder man könnte, wie der Supranaturalismus dahin neigte, Christum als eine durch Wunder und Weissagung bestätigte menschliche Offenbarung göttlicher Liebe bezeichnen, die uns die Gewissheit göttlicher Gnade verbürge und die Freudigkeit unserer Nachfolge ermögliche. Oder man könnte, wie seit Kant die gesammte an Schleiermacher anknüpfende Vermittelungstheologie es versucht hat, in ihm das geschichtlich gegebene Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit finden, das wahrhafte Urbild sündloser Vollkommenheit, welches alle, die in Gesinnungsgemeinschaft mit ihm treten, innerlich zu beseelen, zu gleicher Kräftigkeit des Gottesbewusstseins anzuregen, gleichsam religiös-sittlich zu begeistern im Stande sei.

In allen diesen bald mehr verständig oder rationell, bald mehr ästhetisch oder gefühlsmässig vermittelten Ansichten von der ethischen Lebensmacht Christi erscheint die geschichtliche Person Jesu als das menschlich verkörperte moralische Ideal oder religiös-sittliche Genie, welches als solches der historische Brennpunkt oder die geistige Anregungsquelle für christlich-sittliche Gesinnungsgemeinschaft sein soll. Die also Angeregten sollen dann durch ihre Christo nachfolgende Lebens- oder Liebesbethätigung das christlich Gute wenigstens approximativ zu verwirklichen in den Stand gesetzt sein.

Allein abgesehen davon, ob das urkundliche, evangelische Bild Jesu dieser Voraussetzung einer in sittlicher Hinsicht voll-

kommenen und prototypischen Menschennatur entspricht, müssen wir es bezweifeln, dass ein Beispiel, ja selbst ein geschichtlich verkörpertes Ideal oder Urbild menschlicher Vollkommenheit je wesentlich anders zu wirken im Stande ist, als ein detaillirtes Sittengesetz, das „in Geboten gestellt" ist und mein Gewissen zur Nachfolge und Erfüllung adstringirt. Allerdings hätte das geschichtliche Urbild den Vorzug persönlich concreter und charactervoller Lebendigkeit. Es würde das allgemeine sittliche Postulat so zu sagen durch eine historische Persönlichkeit illustrirt, uns menschlich näher gebracht, wie etwa dem Kinde eine allgemeine Wahrheit durch Bilder und anschauliche Beispiele fassbar gemacht wird. Aber daraus folgt weder die leichtere Erfüllung des Geforderten, noch eine erfolgreiche Ueberwindung jener inneren Hemmnisse, die in Betreff der Verwirklichung des sittlichen Ideals aus der empirischen und habituellen Corruption sich uns bereits ergeben haben (§. 9 ff). Auch wäre das Haupthinderniss unserer sittlichen Freudigkeit und Thatkraft: das lähmende Schuldbewusstsein, durch die Vorstellung eines geschichtlichen Sittenexempels nicht um ein Haar breit vermindert. Im Gegentheil, — die deprimirende Erfahrung unsrer sittlichen Ohnmacht oder Unlust würde durch den Abstand von dem geschichtlichen Urbilde nur bedeutend vermehrt, und das letzere würde uns im besten Falle nur den Dienst einer vertieften Selbsterkenntniss leisten, d. h. wie das Sittengesetz selbst dahin wirken, dass wir unsere Abnormität und moralische Unvollkommenheit mit doppelter Kraft als schuldbedingend empfänden. Denn was jener gekonnt, sollten wir doch auch vermögen! Und statt dessen legt sich dem Aufrichtigen das Gefühl des Unvermögens gegenüber jenem herrlichen Lichtbilde der Sittlichkeit als doppelt schwer drückender Alp auf die Seele.

Es lässt sich gewiss nicht leugnen, dass viele Menschen erfahrungsmässig auf diesem Wege erst zu christlicher Anregung, d. h. zu tieferer Erkenntniss ihres eigenen Elends und ihrer schreienden Sünde gelangen, indem sie, dem unmittelbaren Eindruck folgend, an der selbstverleugnenden Liebe und dem hingebenden Mitleide Jesu ihre eigene Herzenskälte und egoistische Abgeschlossenheit gleichsam mit Händen greifen lernen. Auch kann wohl bei idealistischer Auffassung seiner „göttlichen Persönlichkeit" eine subjectiv aufrichtige Bewunderung und Verehrung derselben sich im Innern des Menschen Bahn brechen. Selbst dem Christenthum und seinem Versöhnungsgedanken sehr fern stehende Menschen haben sich diesem Eindrucke nicht ent-

ziehen können. Wenn ein Mann wie Göthe bekannte: „Ich beuge mich vor Ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Princips der Sittlichkeit“, so ruht solch ein Bekenntniss auf der vorhergehenden Anerkennung, dass „in den Evangelien der Abglanz einer Hoheit wirksam sei, die von der Person Jesu ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist.“ In diesem Zusammenhange erklärte sich jener Heros der Dichtung bereit dem Heros der sittlichen Wahrheit „anbetende Verehrung“ zu erweisen: „Fragt man mich ob es in meiner Natur sei ihm anbetende Verehrung zu erweisen, so sage ich: durchaus.“ — Allein aus solcher doch nur dichterisch gezollten Verehrung müsste bei jedem ehrlich sich selbst prüfenden und in den heissen, sittlichen Kampf der Selbstüberwindung sich hineinbegebenden Menschen eine schmerzliche Selbsterkenntniss hervorgehen. Dass der Abstand der eignen Person auf jener Folie doppelt stark hervortritt, dass gegenüber dem „Ideal“ das eigne Ich als nichtig, schuldvoll und erbärmlich erscheint, dürfte für nicht wenige die Brücke zu gesunder christlicher Selbsterkenntniss, zu aufrichtigem Selbstgericht sein.

Ist doch auch ein Petrus erst der überwältigenden Macht seines Herrn gegenüber zu jener heilsamen Selbstverzweifelung gekommen, die sich in dem Klageruf Luft schafft: gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch! Ein sündloser, sittlich vollkommener Menschensohn kann uns als vorgestelltes Beispiel und Urbild wohl demüthigen, aber durchaus nicht durch die Kraft überragender Motive lebensvoll kräftigen und zu sittlicher Thatkraft erneuern. Es würde bei ernster Selbstprüfung der Refrain unserer Selbstanklage nur lauten können: So war Er, der „göttliche Stifter des Christenthums“, und — wie bist du? Was für ein kläglicher, nichtsnutziger und erbärmlicher „Nachahmer Jesu“!

Aber das schlimmste ist, dass der historische Jesus, wie und soweit wir von ihm wissen und das wirkliche Christenthum von ihm seinen Ausgangspunkt genommen und seine Anregung empfangen, gar nicht so geartet oder dazu geeignet war, als ein sittliches Urbild ohne Weiteres der Menschheit zum Muster und zur Nachahmung hingestellt zu werden. Das hat z. B. ein so rücksichtsloser Denker wie Fr. D. Strauss selbst anerkennen müssen, nachdem er lange vergeblich darnach gerungen, einen Ausdruck für die „sittlich urbildliche“ Bedeutung Jesu, als eines Prototyps für die geistig mit Gott sich eins wissende

Menschheit, zu finden. Gegenüber den bekannten, in dem „Leben Jesu“ noch vorkommenden panegyrischen Aeusserungen über die „Unentbehrlichkeit und Unverlierbarkeit“ der in Jesu verkörperten „geistigen und sittlichen Macht“ hat ein Mann wie Geiger die vollkommen schlagenden Gegenargumente hervorgehoben. Er trifft die Achillesferse in dem Strauss'schen Buche, wenn er die ganze Apotheose, mit welcher Strauss damals den „Stifter des Christenthums“ noch feierte, als hinfällig bezeichnet, sobald man Christum nach Abstreifung seiner Selbstzeugnisse im besten Falle als ein „Problem“, hinstellt, factisch aber zu einem „Schwärmer“ degradirt. Caiphas dachte in dieser Hinsicht viel consequenter, als unsere modern liberalen und ethnisirenden Pilatusfreunde, die obwohl keine Schuld an Jesu findend, ihn doch dem rohen Urtheil der Menge zur Kreuzigung Preis geben und dabei meinen, ihre Hände in Unschuld waschen zu können.

Zu diesem Standpunkte scheint sich Strauss auch in seinem neuesten Buche, in welchem er dem alten Glauben den „neuen“ gegenüberstellen will, bekehrt zu haben. Wir können es nur zur Klärung der Frage und zur Klarstellung der Feinde Jesu für dankenswerth halten, dass hier jede Hülle scheinheiliger Pietät gefallen und das „Kreuzige ihn“ und „Er ist des Todes schuldig“ als consequentes Resultat aus den Strauss'schen Prämissen herausklingt. Nach den Selbstzeugnissen Jesu hat er, im besten Falle ein armer Schwärmer, sein Recht verscherzt „unser Lebensführer zu sein“. Seinen schwärmerischen Erwartungen geschah nur ihr Recht, wenn sie durch „Fehlschlagen am Kreuze“ zu Schanden wurden!

Und in der That, wer den geschichtlichen Christus mit ehrlichem, unbefangenem Blicke betrachtet und sittlich zu würdigen versucht, darf nicht das entscheidende Gewicht und die eigenthümliche Art seines Selbstzeugnisses ausser Acht lassen, eines Selbstzeugnisses, das, mögen wir es nun nach Johannes oder den Synoptikern, nach Paulus oder Petrus formuliren, jedenfalls bei allen Aposteln und der gesammten christlichen Urkirche der Anhaltspunkt ihres Glaubens an ihren Heiland war, der ihnen eben um jenes Zeugnisses willen, das er mit seinem Leben und Sterben besiegelte, als der „Herr der Herrlichkeit“, als „der Sohn des Vaters“ und als „der Richter der Welt“ galt. Wie aber kann, wenn wir uns in ebjonitische oder doketische Einseitigkeit verirren, wenn Jesus uns ein purer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) oder ein verschwimmendes sittliches Ideal (φάντασμα) wird,

jenes gewaltige Selbstzeugniss damit sich vereinigen, auf welches der urchristliche Glaube sich stützt und welches Jesum als den Christ, den Gesalbten Gottes darstellt, durch welchen Gott im Fleisch geoffenbart erscheint? Wie lässt sich die Anbetung Jesu, die wiederholte Selbstzeichnung Christi als des Lichtes der Welt, als des Lebens und der Wahrheit, wie die Anforderung gottgleicher Ehre, wie die behauptete Einzigartigkeit seiner Gotteserkenntniss und Gottesgemeinschaft mit der Annahme eines sittlichen Urbildes vereinigen, wenn man die Prämisse festhält, dass er in seiner historischen Erscheinung blosser Mensch war? Gestaltet sich nicht sein Selbstzeugniss zur furchtbarsten Selbstanklage und müssen wir nicht in den jüdischen Vorwurf der Gotteslästerung einstimmen, wenn der Menschensohn sich zum Gottessohne erhöhend alle Schranken durchbricht und sich „Gott gleich macht" oder, wie das selbst nach Strauss bereits aus der synoptischen Selbstaussage sich ergiebt, wenn er sich zum Richter der Welt aufwirft und von dem persönlichen Verhältniss zu ihm, zu seiner Person alle Gottesgemeinschaft und Seligkeit der Menschen abhängig sein lässt? Unter solcher Voraussetzung muss nicht bloss die Schleiermacher-sche „unsündliche Vollkommenheit" Jesu aufgegeben werden, sondern die seit Ullmann zum Schibboleth der modernen Theologie gewordene „Sündlosigkeit" Jesu fällt schlechterdings zu Boden. Die an die Stelle tretenden überschraubten Phrasen eines Renan, Keim, Schenkel, Holtzmann, Lang etc. lassen uns „Jesum von Nazara" nicht mehr als einen mit seiner sittlichen Schwäche und Unvollkommenheit bloss ringenden, allmälig aber verherrlichten Menschen erscheinen; vielmehr tritt durch das leichtfertige und widerwärtige Flitterwerk apologetischer Exaltation und Verherrlichung Jesu das abschreckende Truggebilde eines Menschen uns entgegen, der neben so und so viel grossen, sittlich gewaltigen Zügen hingebender Macht und Liebe eine an stete Gotteslästerung streifende Selbstverherrlichung sich zu Schulden kommen lässt und daher den Abscheu und Hass aller ehrlichen Gegner wecken muss. Jedem, der Jesum als blossen „guten Meister" ansieht und anredet, muss die verkörperte Selbstüberhebung, nicht aber die nachahmenswerthe Selbstaufopferung und Selbsterniedrigung aus dem Lebens- und Characterbilde, wie aus dem Selbstzeugniss des Herrn sich in den Vordergrund stellen.

Die wohlberechtigte apostolische Mahnung: „Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war" (Phil. 2, 5) lässt sich

daher sittlich nur motiviren und rechtfertigen, wenn wir ihm weder die factische „Gottesgestalt“ (μορφῇ θεοῦ), noch auch das ewige „Gottgleichsein“ (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) absprechen; denn sonst wäre in der That sein gesammtes Verhalten und sein Selbstzeugniss ein dämonisch furchtbarer, alle Schlangenklugheit überbietender „Raub“ an Gottes Ehre. Die mahnende Bitte Jesu: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst und folge mir nach und nehme sein Kreuz auf sich, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig“, — hat nur dann Sinn und Verstand, wenn seine Selbsterniedrigung und Demuth die Folie ist für seine wahrhaftige Gottesmacht und Herrlichkeit, die er aus freier Liebe in die Knechtsgestalt menschlichen Daseins kleidete. Kurz, die Lehre von der Nachahmung Jesu ist und bleibt eine grosse, dämonische Lüge, welche aus einem willkürlich gemachten Jesusbilde hervorgehend, nur entsittlichend, degenerirend, den Wahrheitssinn abstumpfend wirken kann, so lange man von der Voraussetzung ausgeht, dass hier uns ein rein menschliches, sittliches Ideal entgegentritt und vorgehalten wird. Wer „die Moral des Christenthums“ retten will ohne das perhorrescirte Dogma oder die Glaubensgrundlagen, welche den sittlichen Wahrheitsgehalt der moralischen Person und der gesammten Selbstdarstellung Jesu bedingen, der will das Wasser ohne die Quelle, die Frucht ohne den Baum, den Baum ohne die Wurzel, den wärmenden Strahl ohne die leuchtende Sonne, kurz — er redet irre.

Sobald aber gemäss dem Selbstzeugniss Jesu und dem Glauben der gesammten christlichen Kirche die ewige, göttliche Liebe als in Christo persönlich offenbar gewordene anerkannt wird, sobald also in Christo die gottmenschliche Verkörperung des sittlichen Ideals anbetend verehrt wird, lässt sich auch der Gedanke der blossen Nachfolge Jesu nicht mehr als Hauptzweck seiner Erscheinung und seines Werkes in den Vordergrund stellen. Denn ein übermenschliches Ideal ist als solches nicht im Stande adäquates Musterbild für menschliches Verhalten zu sein. Jesus ist und bleibt der „Einzige“ in seiner Art (Martensen). Nicht bloss wird, wie Kant von seinem Standpunkte aus richtig bemerkt, bei dem Vorbilde eines Gott-Menschen die Nachahmungsmöglichkeit für uns irdisch und sündlich beschränkte Menschen precär, sondern man könnte in mancher Hinsicht sogar die Nachahmungsberechtigung leugnen oder beanstanden. Denn Jesu Worte, soweit sie Selbstzeugnisse seiner, alles Irdische überragenden Persönlichkeit sind, darf kein Sterb-

licher ohne Gotteslästerung in den Mund nehmen, um sie von sich auszusagen; und Jesu Werke, sofern sie Selbstbethätigung seiner neuschöpferischen und heilsmittlerischen Persönlichkeit sind, vermag kein sündiger Mensch ihm nachzuthun, soll's auch gar nie versuchen. Und Jesu äusseres Leben, seine Heimath- und Besitzlosigkeit, sein Unverehlichtsein, seine mannigfache Entsagung, sein Gesetzesgehorsam gegenüber alttestamentlich theocratischer Forderung und endlich die specifische Form seines Todes — sie dürfen nicht in römisch-katholischer Weise als Beispiel für directe Nachahmung dem Christenmenschen hingestellt werden, um einen angeblichen Stand „höherer Vollkommenheit" zu erringen. Denn alle diese Erscheinungsformen seines Standes der Erniedrigung hängen mit dem sonderlichen messianischen Heilandsberuf des menschgewordenen Gottessohnes zusammen.

Was hat aber unter solcher Voraussetzung die Person Christi für ein sittliches Interesse für uns?

Nur in dem Fall gewinnen wir ein ethisches Verständniss für seine Person, wenn wir in ihm als dem Gottmenschen, in seinem Leiden und Sterben einer-, in seiner Auferstehung andrerseits, sowie in seinem gesammten gottmenschlichen Werke den Heils- und Lebenspunkt für die sündige Menschheit und ihre gesuchte, aber nicht von ihr selbst zu erlangende Gottesgemeinschaft nachzuweisen und zu finden im Stande sind. Christus als Garant der göttlichen Liebe zu uns, als die persönlich verkörperte Wiederherstellung der Einheit zwischen Gott und Mensch, als der Versöhner, der uns der Tilgung unserer Schuld vor Gott gewiss zu machen im Stande ist, als der Todesüberwinder, der für uns durch Kreuz zum Licht hindurchgedrungen ist, wird uns so nicht bloss Anregung zu neuem sittlichem Liebesleben, sondern gradezu das Urbild aller Wiedergeburt und Erneuerung, der Quell wahren sittlichen Lebens, wie es sich nach eingetretener Sünde und Schuld nicht anders als durch Kampf und Tod, durch Kreuz und Sterben siegreich bewähren kann. Denn durch ihn allein wird das wesentliche Hemmniss unserer Freiheit und sittlichen Lebenskraft: das lähmende Schuldbewusstsein kraft verbürgter Gnade und vollgültiger Sühne uns genommen. Durch seine zuvorkommende Erlöserliebe wird das denkbar stärkste und reinste Motiv erneuerter Lebensbethätigung: die dankbare Gegenliebe eines für Gott wiedergewonnenen Herzens erzeugt und fort und fort bestärkt.

Die Welterlösung durch Christum oder ethisch ausgedrückt: die Befreiung aus der Knechtschaft zur Kindschaft geschieht also nicht dadurch, dass „alle Menschen ihm nachfolgen in Weltverachtung und Liebe“ (v. Hartmann); sondern dadurch, dass der Fluch des Gesetzes, das lähmende Schuldbewusstsein uns von der Seele genommen wird. Es ist höchst sonderbar, dass man die hier eingreifende Idee des „Sühnopfers“ als eine „später hineingejüdelte Auffassung“ (Schleiermacher, Keim, Schenkel, Strauss und neuerdings noch Hartmann, Phil. des Unbew. S. 701) zu bezeichnen gewagt hat, als eine Auffassung, von der „gewiss Christus selbst nichts würde haben wissen wollen“! Man verkannte dabei, dass der Schwerpunkt seines Evangeliums in dem Zeugnisse liegt, dass er nicht gekommen sei, sich dienen zu lassen, sondern „sein Leben zu geben zum Lösegeld für Viele“ (Matth. 20, 28; 26, 28), — ein Gedanke, der auch dem tieferen, nach Lösung und Sühne dürstenden heidnischen Bewusstsein bekanntlich nicht fern lag. Erst wenn dieser Durst nach Sühne gestillt ist, kann ein neues, wahres Leben in der „Nachfolge Jesu“ erfolgreich beginnen.

Treten wir mit Jesu, als unserem gottmenschlichen Versöhner und Heiland auf Grund des, im Gewissen sich vollziehenden Zeugnisses seines Geistes, wie es durch Wort und Sacrament an uns herantritt, in reale Herzens- und Lebensgemeinschaft, dann ist das Gute im christlichen Sinne in uns als neue Lebensmacht gesetzt und verwirklicht. Das Gute ist nur als Heilsleben in Christo für den Christen denkbar; und dieses Heilsleben wird nicht nur nicht durch die Annahme gottmenschlicher Prärogative des Herrn gestört, sondern ruht wesentlich auf dieser Prämisse. Denn nur eine göttliche Persönlichkeit kann Leben schaffend und erneuernd wirken; und andrerseits vermag nur eine menschlich-geschichtliche, durch Kreuz und Leiden siegreich sich hindurchringende Persönlichkeit der reale Anfangspunkt einer neuen Menschheit zu werden.

Die ethische Christologie bewegt sich also in dem Grundgedanken, dass von Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen alles Leben ausströmt und wir „ohne ihn nichts thun“ können (Joh. 15, 5), was vor Gott gefällig ist. Denn nur in ihm gewinnen wir durch Schuldtilgung und Sündenvergebung ein neues, kindlich freies Verhältniss zu Gott. Nur in ihm können wir als begnadigte Sünder, gelöst vom Bösen, erquickt mit gefriedetem Gewissen den Anfangspunkt und Hebelpunkt einer freudigen Herzens- und Lebensbewegung finden. Das ist der

Sinn des gewaltigen Wortes: Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur. Das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu worden (2 Cor. 5, 17). Neu ist vor Allem das klare und recht beschaffene Verhältniss, in welches wir als neugeborene Gotteskinder zu dem stehen, dessen Zornwillen sich für uns in Gnadenwillen gewandelt und der uns die Gerechtigkeit frei geschenkt hat, welche, weil von ihm stammend, auch allein vor ihm gilt (Röm. 1, 16 f.).

Neu ist aber auch die Art und Weise, wie dieses aus Gottes Gnade stammende Leben mit Ausschluss alles eigenwilligen Selbstruhmes sich in einer eigenthümlichen Consequenz der Thatkraft und des Wachsthums allmälig fortscheitend im Kampfe mit der Sünde bethätigt und das Gesammtverhalten des Menschen allseitig bestimmt, bis dass Christus in ihm Gestalt gewinne (Gal. 4, 19; Eph. 4, 13 f.). Dieses neue Leben kann schlechterdings nicht als ein selbstbeschafftes angesehen oder wie ein Rechtsanspruch vom Menschen an sich gerissen werden; denn so weit es Leben ist, ist es aus Gnaden geboren (Eph. 2, 8 f.) und so weit es kräftig sich erweist, ist es ein Geistesleben in der Gemeinschaft Jesu, so dass jeder Christ in die Erfahrung Pauli einstimmen muss: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Gal. 2, 20). Und mit der Neuheit dieses inneren Lebens ist ihm auch die gesammte reale Welt gottgeschaffener Güter neu geschenkt und eröffnet, da sie zum Arbeitsfelde und Kampfplatz für die neu gewonnene Lebenskraft dient und den Menschen mit dem heiligen Muth erfüllt, der allein aus der Demuth quillt.

Die Neuheit besteht also nicht, wie der supranaturalistische, welt- und lebensscheue Pietismus meint, in einer gänzlichen Zerstörung des Alten, so dass wie durch eine magische Zaubermacht plötzlich die Bande mit dem bisherigen natürlichen Leben zerrissen erscheinen. Denn neu ist nur der Gesichtspunkt, von welchem, und die Kraft, durch welche der sittliche Geist des neuen Lebens seine Sauerteigsnatur in der Aneignung aller natürlichen Güter und in der Ueberwindung aller hemmenden Schranken geltend machen soll. Die Neuheit ist aber auch nicht bloss Aufbesserung des Alten, wie der naturalistische, kreuz- und sterbensscheue Rationalismus meint, der den alten Adam, ohne ihn in den Tod zu geben, fromm machen möchte, indem er mit dem Flickwerk gesetzlicher Tugend das Lumpenkleid der eigenen Gerechtigkeit verbrämt. Vielmehr besteht die Erneuerung in jener gründlichen Umwandlung und Heilung, die

den Menschen in der schweren Schule des Kreuzes zur gänzlichen Sinnesänderung (*μετάνοια*) und nur durch ernste Busse und geistliches Sterben hindurch zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gelangen lässt.

Der neue Mensch also (*καινὸς ἄνθρωπος* Eph. 4, 23 f. Col. 3, 9 f.), wie er im Kampf mit dem alten Wesen siegreich sich bewährt und mit Christo sterbend die Bürgschaft seiner Auferstehung und schliesslichen Vollendung hat; — wie er innerlich fortschreitend sich entwickelt und nach aussen hin innerhalb der geschichtlich gegebenen Gemeinschaftsformen sich practisch bethätigt; mit einem Wort, wie er unter der Zucht des Gesetzes der Sünde absterbend als Kind Gottes im neuen Gehorsam das vollkommene Gesetz der Freiheit (Jac. 1, 25) zu realisiren vermag, ist das eigentliche sachliche Grundproblem christlicher Ethik, sofern sie die Aufgabe hat, das Heilsleben des Christen zu allseitigem Verständniss zu bringen. —

Fassen wir nun das Heilsleben des Christen als Object christlicher Sittenlehre näher ins Auge, so wird sich uns der reiche Stoff, der in diesem Begriff verborgen liegt, mannigfaltig gliedern. Wir werden gemäss dem inneren Gesetz des neuen Geistes in Bezug auf Genesis, Bewegung und Vollendung dieses Lebens auch bereits eine sachliche Substruction für unsere ganze Disciplin gewinnen können. Nur wenn das neue Leben nicht unvermittelt oder magisch, sondern gemäss dem Gesetz des Geistes (*νόμος πνευματικὸς* Röm. 8, 2), oder kraft des vollkommenen Gesetzes der Freiheit (*νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* Jac. 1, 25, 2, 12, Joh. 8, 36) in organischem Wachsthum fortschreitend (Matth. 12, 33) sich zu realisiren vermag und daher in seiner Gesetzmässigkeit auch denkend erfasst werden kann, lässt es sich auch als Object einer wissenschaftlichen Sittenlehre reproduciren, welche als christliche nichts anderes als „die Gesetze des Heilslebens in dem Organismus der Menschheit“ zusammenhängend darzustellen und eben durch den Nachweis ihres consequenten Zusammenhangs zu rechtfertigen hat. —

Wie wir in der christlich-ethischen Behandlung der Sünde, als der Lehre vom alten Menschen (§. 9 ff.) die negativen Voraussetzungen des Heilslebens, also das sittliche Unheil, die sittliche Krankheitsgeschichte des Menschen von der Geburt bis zur tragischen Vollendung als Gesetz der Sünde und des Todes kennen lernen müssen, so wird auch das Heilsleben selber, wie es aus der Wiedergeburt stammt, im Leben der Heiligung sich bewegt und zur Verklärung hindurchdringt, als ein zu-

sammenhängender ethisch-psychologischer Process erfasst werden müssen.

Es wird also die Wiedergeburt in Christo so zu sagen der Centralpunkt, der Mittelbegriff, das Realprincip der christlichen Ethik sein. Das hat unter den neueren Ethikern Harless am tiefsten erkannt, aber vielleicht deshalb nicht vollständig sachgemäss durchgeführt, weil er die sündliche Geburt und die mit derselben zusammenhängende pathologische Entwickelung nicht als Folie des Heilslebens ins Auge fasst und zu wissenschaftlichem Verständniss bringt. Subjectiv betrachtet, vollzieht sich aber die Wiedergeburt im Glauben, welcher als das einzig denkbare aneignende Organ, als empfänglicher Kindessinn aus der Busse geboren, innerlich der Anfangspunkt, sowie die principielle Grundlage aller sittlichen Erneuerung des Menschen sein muss. Nur der Glaube als kindliches Herzensvertrauen öffnet des Menschen inneren Sinn und Willen der Gnadenwirksamkeit Gottes in Christo und ermöglicht ihm die selbstlose und doch freudige Aneignung der schuldtilgenden und sündenvergebenden Gottesliebe. Denn im Glauben werden Gottes Rath und That und des Menschen Herzens- und Willensrichtung Eins, so dass mit dem neu begründeten Kindesverhältniss auch ein neues Kindesverhalten im Geiste gottgeheiligter Freiheit ermöglicht erscheint. Deshalb wird der Glaube in der christlichen Ethik nicht bloss als Bedingung der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, sondern in Folge seiner rechtfertigenden Kraft als Wurzel und Princip aller christlichen Tugend oder des neuen und freien Glaubensgehorsams erfasst und dargestellt werden können.

Aus dem Quell des Glaubens, welcher die Wiedergeburt des Menschen aus einem Kinde des Zorns zu einem Kinde der Gnade innerlich wahr macht, sprudelt aber fort und fort mit innerer Nothwendigkeit ein neues Heilsleben, wenn anders der Glaube ächt ist und als christliches Tugendprincip sich practisch bewährt. Solches nachzuweisen wird im engsten Anschluss an die Wiedergeburt im Glauben die christliche Ethik nur dann im Stande sein, wenn sie bei der fortschreitenden Lebensbewegung des neugeborenen Menschen die Liebe als den erwärmenden Pulsschlag in dem Organismus seiner Gedanken und Handlungen erkennen lehrt. Der Heiligungsfortschritt, das Document des neu eingetretenen Lebens, wird als ein Wandel im Geist (Gal. 5, 16) und in der Nachfolge Jesu (Matth. 10, 38) zu begreifen und in solchem Wandel der Gesammtorganismus

christlicher Liebestugenden aufzuweisen sein. Und weil die Liebe als das Band persönlicher Gemeinschaft zugleich den stetigen Lebensverkehr des Wiedergeborenen mit dem Quell der Liebe nothwendig in sich schliesst, wird sich die Heiligung im neuen Gehorsam nur als stetes Gebetsleben zum vollen Verständniss bringen lassen. Im Gebet culminirt jenes Bewusstsein des Gotteskindes, dass wir nichts haben, das wir nicht empfangen hätten. Im Gebet wird die christliche Freiheits- und Liebesthat geheiligt als eine lediglich gottgeschenkte. Da quod jubes, et jube quod vis. Was ein Menschenherz anbetet, dem wird es seiner sittlichen Qualität nach ähnlich. Das Gebet garantirt den schlechterdings receptiven Character, die wahre Selbstlosigkeit christlichen Liebelebens. Daher — keine christliche Ethik als Tugendlehre ohne Gebetslehre!

Sofern aber schliesslich die christliche Heiligung im Liebesgehorsam ein stetiger Lebensfortschritt, ein allmälig sich vollziehender Process ist, der nicht aussichtslos in „schlechter“ Unendlichkeit sich bewegend gedacht werden kann und darf, wird die christliche Ethik das Heilsleben nach seiner zielsetzlichen Vollendung zu betrachten haben. Durch dieselbe soll der wachsende Keim zur reifen Frucht, das vorschwebende Ideal zur vollen Realisation, das Wesen des christlich Guten zur vollkommenen Erscheinung, sowie das sittlich Böse zur schliesslichen Ueberwindung in Vergeltung und Gericht gelangen. In dieser ethischen Eschatologie, wenn wir so sagen dürfen, wird die christliche Hoffnung als die entsprechende innere Herzensbewegung dargelegt und ihr Verhältniss zur christlichen Tugend näher entwickelt werden müssen. Das teleologische Moment in aller christlichen Lebens- und Liebesarbeit, wie es urbildlich in Christi Auferstehung und Verherrlichung sich darstellt, wird auch für den Christen als berechtigtes Ziel seines Kämpfens und Ringens im Gegensatz zu allen falsch eudämonistischen oder bloss utilitarischen Tendenzen gerechtfertigt werden müssen.

Die mit der Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung des neuen Menschen zusammenhängenden christlichen Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung (1 Cor. 13, 13; 1 Thess. 1, 3) werden also auch den Hauptinhalt christlicher Sittenlehre bilden. Nur dass wir sie nicht in abstracto als christliche Ideale im Anschluss an das Vorbild Christi darzulegen haben, sondern ihre im Kampf mit dem alten Menschen sich bewährende Lebensenergie auf Grund der weltversöhnenden Liebesoffenbarung in Christo dem Gott-

menschen stets in den Vordergrund stellen müssen. Die Lehre vom christlichen Kampfe ist das eigentliche Kriterium dafür, dass die christliche Moral, sofern sie den „Thatbestand christlichen Lebens“ darzustellen hat, nicht in nebulose Höhen sich versteige, nicht die Einbildung nähre, als kenne der Christ die Sünde nicht anders, denn als verabscheute und gehasste. Der Begriff der Anfechtung und Versuchung muss ein centraler Gedanke in einer christlichen Sittenlehre sein. Denn „das Ausziehen des alten Menschen“ (Eph. 4, 24) ist gerade für den Christen ein stetiges, bis an sein Lebensende nie aufhörendes Geschäft. Ein Christ, sagte Luther, ist nicht im Gewordensein, sondern im Werden. Und dieses Werden ist stetes Ringen mit der Sündenlust. Daher wird auch nicht bloss das Wesen des alten und des neuen Menschen in Genesis, Lebensbewegung und Vollendung einander scharf gegenüber gestellt werden dürfen. Es muss vor Allem der siegreiche Kampf des alten und neuen Menschen im empirischen Leben des Christen als Wiedergeburts-, Heiligungs- und Vollendungskampf, mit Beziehung auf die Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, eingehend betrachtet werden. Ist doch der Christ durch die Gewissheit seiner Gotteskindschaft keineswegs der Anfechtung entnommen, die ihm das stets noch anhaftende alte Wesen und die mannigfache von aussen und innen kommende Versuchung bereitet. Nicht die Erfahrung einer neuen „überragenden“ Heiligungsmacht in seinem Innern giebt ihm jene „Gewissheit“, verbürgt ihm den „Thatbestand“ seines Christenthums (Frank, Hofmann), sondern lediglich die im Worte verbürgte, in seinem Gewissen versiegelte Gnade Gottes, welche die Last der Sündenschuld von seiner Seele genommen. In ihm selbst findet der Christ täglich grössere Sünden, für deren Tiefe ihm die Gnade die Augen öffnet. Die schmerzliche Erfahrung, dass tausendmal das Neue vom Alten überragt wird, treibt ihn in die Anfechtung, fordert die Wachsamkeit und bedingt den nothwendigen Kampfescharacter aller christlichen Tugend. Das ist auch schlechterdings nothwendig, damit nicht die innere Gewissheit in ihr Afterbild: fleischliche Sicherheit ausarte!

Darum lässt sich also die innere Normal-Entwickelung, das Heilsleben des Christen nur auf der Folie der durch das heilige Gottesgesetz documentirten Fehlentwickelung des alten Menschen erfassen. Das neue Leben selbst wird nur in stetem Zusammenhang mit dem Kampf zwischen dem neuen

und alten Menschen zu allseitiger Erkenntniss gebracht werden können. Die Lehre vom Heiligungskampf ist auch der einzige Ort im ethischen Lehrgebäude, wo die sogenannte Collision der Pflichten, die Idee des Erlaubten, die Frage nach den Mitteldingen (Adiaphoris) sachgemäss abgehandelt werden kann. — —

Es wäre aber nach allem bisher Dargelegten eine pure Illusion, wollte man das Heilsleben der einzelnen christlichen Persönlichkeit in ihrer inneren psychologischen Entwickelung verfolgen, ohne stete Beziehung zum Reiche Christi, als der bedingenden socialen Grundmacht alles persönlichen Heilslebens. Auch dürfen wir nimmermehr absehen von der practischen Bewährung dess elben nach aussen hin, gegenüber der Welt, den miterlösten Brüdern und der gesammten Menschheit. Die Wiedergeburt setzt als solche den gebärenden Mutterschooss voraus, und „die Gesetze des Heilslebens" lassen sich nur unter der Voraussetzung tief und wahr erfassen, dass wir sie als Reichs- und Lebensgesetze für den gesammten in Christo erlösten Menschheitsorganismus erkennen und ihre normative und sittigende Bedeutung für alle concret-geschichtlichen Gemeinschaftsformen (Familie, Staat, Kirche) zu erfassen und darzulegen vermögen. Auch hier werden Glaube, Liebe, Hoffnung als die für die Entstehung, practische Lebensgestaltung und ideale Vollendung grundlegenden Tugenden des christlichen Gemeinschaftslebens sich bewähren müssen.

Dass aber die christliche Ethik das Heilsleben sowohl in seiner inneren Entwickelung, als in seiner äusseren practischen Bewährung gegenüber den concreten Gemeinschaftsformen nur von dem socialen Gesichtspunkte aus allseitig und sachgemäss wird behandeln können, kann uns in voller Klarheit erst entgegentreten, wenn wir die gewonnenen materialen Grundideen christlich-sittlicher Weltanschauung oder das christlich Gute mit Beziehung auf die drei Factoren des Sittlichen näher beleuchten.

Resultat:

§. 13. Obwohl das „christlich Gute" sich mit dem, was wir für den gottesbildlichen Menschen als sittliches Ideal erkannt (§. 5), factisch decken muss, so wurzelt doch das specifische Wesen christlicher Sittlichkeit in der eigenthümlichen Art und Weise, wie dieses

Ideal heiliger Liebe gegenüber der empirischen Unsittlichkeit des natürlichen Menschen durch Christum zur Verwirklichung gelangt, mit andern Worten, wie die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, auf dem Wege der Heilsgnade in dem Menschen zu Stande kommt und in seinem Gesammtverhalten sich documentirt. — Daher besteht die christliche Sittlichkeit weder in der Anerkennung und Befolgung einer neuen, geoffenbarten Sittenvorschrift, noch in der angestrebten Nachahmung des geschichtlichen Urbildes der Sittlichkeit in Christo Jesu. Sie ruht vielmehr in der verbürgten Gewissheit und Macht neuer Lebens- und Liebesbewegung des Menschen, sofern Christus als die gottmenschlich geoffenbarte, durch Kreuzestod und Auferstehung bewährte, versöhnende Liebe in dem Menschen als einem begnadigten und befreiten, unter der Schule der Anfechtung und des Gebetes zur Vollendung heranreifenden Gotteskinde Gestalt gewinnt. — Object der christlichen Sittenlehre ist also das Heilsleben des Christen, als eines neuen Menschen, wie dasselbe aus dem Glauben geboren, in der Liebe sich bewegend und in der Hoffnung zum ewigen Vollendungsziele heranreifend, als freier Gehorsam gegen das Gottesgesetz innerlich im Kampf mit der Sünde des alten Menschen sich entwickelt und nach aussen hin der miterlösten Menschheit gegenüber sich bewährt.

§. 14. Das christlich Gute oder das Heilsleben des neuen Menschen im Verhältniss zu den drei Factoren des Sittlichen. Der göttliche Factor oder das Evangelium als Verbürgung der Gnade des dreieinigen Gottes. Der Gemeinschaftsfactor oder die christliche Kirche als Organismus des Heils. Der persönliche Factor oder die Heilserfahrung des christlichen Einzelsubjects. Zusammenfassung der drei Factoren in der Idee des Reiches Gottes. Socialethische oder kirchliche Gestaltung christlicher Sittenlehre mit Beziehung auf die verschiedenen Confessionen. Der Character lutherisch-kirchlicher Ethik im Verhältniss zur römischen und reformirten.

Der Lebensgrund, aus welchem alle Sittlichkeit im christlichen Sinne emporwächst, die Lebensluft, in welcher sie frei zu athmen, die Lebenssonne, durch welche sie gesund zu gedeihen und vollkräftig zu reifen vermag, ist einzig und allein die Gnade Gottes des Vaters, wie sie uns im Evangelium als der frohen Botschaft von der sündentil-

genden Liebe in Christo durch das wiedergebärende Zeugniss des heiligen Geistes verbürgt ist. Diese gleichsam trinitarische Grundlage unseres gesammten Heilslebens entspricht dem, was wir früher (§. 2 und 6) als den universellen oder göttlichen Factor sittlichen Lebens erkannten. In welchem Sinne die specifische Idee christlicher Sitte auf jene Urcausalität alles Lebens zurückweist, d. h. wie es nichts Gutes im christlichen Sinne geben kann, es sei denn, dass wir es als „Gott selbst oder aus Gott geboren“ erkennen und erfassen, das müssen wir jetzt festzustellen suchen. Alle Freiheitsbewegung in der Liebe ruht, wie wir gesehen (§. 6), auf der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Gott, der die Liebe ist und sich uns als heilige Liebe bewährt. Wir führten bereits durch, dass alle menschlich freie Willensthätigkeit nur insoweit gut und gerecht ist, als sie nicht bloss der gesetzlichen Norm göttlichen Liebeswillens folgt, sondern auch aus dem Quell dieser Liebe einzig und allein die belebende Kraft schöpft.

Unserer menschlichen Freiheit als einer Bethätigung des Eigenwillens können wir uns nur im schlimmen oder abnormen Sinne bewusst werden. Ja es wird diese Freiheit, sofern sie Gott los zu werden sucht und daher sich gottlos gestaltet, zur schlimmsten Sündenknechtschaft, welche in dem Maasse, als sie sich in bewussten Widerspruch zu Gott setzt, allerdings bis zu einer verruchten Selbständigkeit dämonischer Art extravagiren kann, aber eben dadurch in die schmachvollste Abhängigkeit vom Bösen, von der Tyrannei leidenschaftlicher Begierde geräth. Für den Fall aber, dass die Selbstkraft des menschlichen, ungebrochenen Willens sich in äusserer Uebereinstimmung mit der als göttlich erkannten wahrhaft guten Lebensnorm zu bethätigen sucht, ohne doch ihre Lebensmacht aus dem Quell göttlicher Initiative und dem Born göttlicher Gnade zu schöpfen, wird sie eine Tugendfrucht zeitigen, an welcher der Wurm pharisäischer Selbstgerechtigkeit nagt. In solchem Hochmuth vermeintlicher Selbstkraft verbirgt sich nicht bloss eine tragische Selbsttäuschung, sondern die schlimmste und heilloseste Form gottloser Selbstknechtung. Die Sclaverei der Gesetzlichkeit ist als ein Afterbild der Freiheit der Hohn alles wahrhaft Sittlichen und die Umkehr alles wahrhaft Guten. —

Für den in der Selbst- und Sündenerkenntniss fortgeschrittenen Christen gestalten sich die oben (§. 2 ff.) bereits entwickelten Wahrheiten in Betreff des Verhältnisses menschlich freier Lebensbewegung zu göttlicher Kraftwirkung insofern

eigenthümlich und neu, als er im Zusammenhange mit der schmerzlich erkannten Schuld (§. 9 f.) nicht ohne weiteres auf die befreiende Liebe Gottes rechnen und sich stützen kann. Der zum Schuldbewusstsein gelangte Mensch weiss sich allen Verdienstes baar und muss daher jeden Rechtsanspruch Gott gegenüber aufgeben. Auch vermag er sich nicht mit der Berufung auf die allgemeine Gottesliebe zu trösten oder aufzurichten, da die Allgemeinheit dieser Liebe ihre nothwendige Schranke an der göttlichen Heiligkeit, an der Bewahrung des eigenen Gesetzes göttlichen Lebens hat. Daher kann er nur in der Art und unter der Voraussetzung seiner Gottesgemeinschaft gewiss werden, dass die göttliche Liebesmacht auf dem Grunde einer vollgültigen, Gottes Heiligkeit bewahrenden und documentirenden Sühne sich zur sündigen Menschheit herablässt, so zu sagen selbst frei wird, um mit Bejahung seines gerechten Zornwillens gegenüber der Sünde, dem Sünder in ethisch berechtigter Weise zu nahen, ihn zu erlösen und zu befreien. Diese erlösende und befreiende Kraft göttlicher Liebe gegenüber dem schlechterdings rechtlosen, schuldbeladenen Sünder, diese jegliches Verdienst von Seiten des Menschen ausschliessende Macht seiner zuvorkommenden, sündentilgenden Liebe nennen wir Gnade. Sie bezeichnet recht eigentlich innerhalb der christlichen Weltanschauung den göttlichen Factor oder den alleinigen heilsgewissen Urquell aller sittlichen Freiheits- und Lebensbewegung des Christen.

Freilich giebt es keine den Menschen tiefer demüthigende Wahrheit als die, dass er nur als begnadigter Sünder zu sittlicher Leistungsfähigkeit im gottgefälligen Sinne gelangen könne. Es scheint die Menschenwürde degradirt, des Menschen selbsteigene Kraft gelähmt und ihm der Stempel der Erbärmlichkeit als Signatur seines Wesens aufgeprägt zu werden, wenn er nur vom Erbarmen Gottes leben und alles Verdienstes ledig gehen soll. Allein diese Demüthigung ist die geistliche Grundvoraussetzung für die Selbstlosigkeit christlicher Tugend und bedingt nicht bloss den vollen Werth, sondern auch die gesunde Kraft des christlich Guten als des specifischen Gegensatzes zu allem eigensüchtigen und eigenmächtigen Selbstruhm. Daher lässt sich wie wir oben sahen (§. 13) die christliche Thatkraft auch nur als ein stetes Nehmen aus der Fülle göttlicher Gnade, d. h. als stetiges Gebetsleben wahrhaft erfassen und tiefer begründen. Dank und Bitte sind die eigentlichen Motoren christlicher Lebensbethätigung, wenn wir diese, wie es allein ohne Ehrver-

letzung Gottes möglich ist, unter den Gesichtspunkt der Gnade stellen.

Allerdings kann die Berufung auf die Gnade für den sündigen Menschen auch ein Polster der Trägheit werden. Aber der aus solchem Grunde entspringende christliche Quietismus, (mag er als begeisterungslose Faulheit oder als mystisch-contemplative Entselbstung, kurz als irgend welche Form der Willenszerstörung die eigene Thätigkeit lahm legen), entspringt nimmermehr aus dem Princip der Gnade, sondern aus fleischlichem Missbrauch oder ungeistlicher Missdeutung desselben. Er verkennt das Wesen der Gnade, als einer befreienden, bewegenden und belebenden Gottesmacht.

Zu sittlicher Thatkraft bewegt und befreit die Gnade Gottes nur unter der Voraussetzung, dass sie selbst thatkräftig in die Menschheitsentwickelung eingreifend, das Heil in geschichtlicher Continuität verwirklicht und diese Verwirklichung uns im Wort der Gnade, im Evangelium verbürgt. Das Evangelium als eine „Kraft Gottes zur Errettung“ (Röm. 1, 16), als der Freibrief für die unter die Macht der Sünde gefesselte Menschheit ist das urkundliche Document für den göttlichen Factor neuen, christlichen Lebens. Während das Gesetz als Ausdruck göttlich heiliger Forderung den Menschen zur eigenen Leistung verpflichtet und im Bewusstsein seiner Leistungsunfähigkeit niederschlägt und tödtet, ist das Evangelium als Gnadenzusage nichts anderes als die frohe und fröhlich machende Botschaft von der Gabe Gottes, die den Menschen aus dem Staube erhebt, ihn aufrichtet und belebt, indem sie ihm das lähmende Schuldbewusstsein nimmt und die Sühne, als eine ihm persönlich geltende und zugesagte verbrieft und versichert.

Wenn also die christliche Sittenlehre im Hinblick auf den göttlichen Factor alles Guten, aller wahren Freiheits- und Lebensbethätigung die Gnade zu ihrem Brennpunkte macht, ja ihr ganzes Lehrgebäude auf keinem anderen Fundamente als dem des göttlich freien Erbarmens aufzubauen sucht, so bewährt sie sich als eine evangelische. Im Evangelium erscheint die heilige Gesetzesforderung nicht abrogirt und zerstört, sondern thatsächlich, objectiv zur Erfüllung gebracht, um in dem Menschen subjectiv die stete Erfüllungsmöglichkeit zu beschaffen. Das Evangelium ist der Inbegriff jener köstlichen Lebenswahrheit, die in der Gewissheit gipfelt, dass der persönliche Gott, der die heilige Liebe ist, in Christo seinem geoffenbarten Sohne, dem Welterlöser, uns der Vater ist und durch das persönliche Zeug-

niss seines heiligen Geistes in dem bussfertigen Sünder die Sinnesänderung wirkt und ihn als einen an die Gnade Gottes Glaubenden in die Gotteskindschaft aufnimmt.

So ist durch das Evangelium als frohe Botschaft für das christliche Heilsleben jener trinitarische Grund gelegt, welcher als göttliche Causalität christlichen Gnadenstandes von tiefster ethisch-practischer Bedeutung erscheint. Nicht um ein rein transscendentes Dogma, nicht um speculative Erfassung innergöttlicher Geheimnisse handelt es sich hier. Denn der dreieinige Gott des Evangeliums, welcher eins ist mit dem persönlichen Gott der Gnade, muss bei jedem Pulsschlage christlichen Lebens als das erwärmende Herzblut, bei jedem Athemzuge des neuen Menschen als die ernährende Luft, bei jeder Bewegung des Gotteskindes als die motorische Kraft erfasst sein. Es lässt sich als die wesentlichste Aufgabe jeder christlichen oder evangelischen Ethik bezeichnen, in vollem wissenschaftlichem Zusammenhange darzuthun, dass christliches Heilsleben ohne jenen göttlichen Factor der Gnade, wie er in Gott als der trinitarisch sich offenbarenden Liebe wurzelt, gar nicht denkbar sei.

Um aber den trinitarischen Gottesbegriff als den wahrhaft ethischen zum Verständniss zu bringen, wird die christliche Moral speciell darlegen müssen, dass die Gnade Gottes des Vaters in Christo kraft des heiligen Geistes keine zwingende, terrorisirende und beengende, sondern eine befreiende und regenerirende Macht ist, die durch ihre zeugende Thätigkeit den Menschen zu überzeugen und eben dadurch zur Gotteskindschaft neu zu gebären, zur evangelischen Freiheit zu befähigen vermag.

Als das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ wird im Zusammenhange christlicher Ethik das Evangelium nur unter der Voraussetzung erfasst werden können, dass weder menschliche Selbstkraft und Initiative, wie der pelagianische Indifferentismus behauptet, noch die zwingende Uebermacht göttlich absoluten Willens, wie der prädestinatianische Determinismus lehrt, als die Quelle neuen Lebens in der Kindschaft dargestellt werde. Urquell evangelischer Freiheit ist der lebendige Gott als der in menschlicher und geschichtlich vermittelter Weise seinen Heilswillen offenbarend erkannt wird. Durch die ethische Theologie, Christologie und Pneumatologie wird der göttliche Factor unseres neuen Lebens als eine neuschöpferische, erlösende, begeisternde und eben deshalb befreiende Macht begriffen; mit anderen

Worten, in dem ethisch-trinitarischen Gottesbegriff wurzelt das Grundproblem aller Ethik: die tiefe Einheit göttlicher Nothwendigkeit und menschlicher Freiheit. —

Wenn aber Gott der dreieinige seine Geisteswirksamkeit nicht in zauberhaft magischer Weise, sondern heilsordnungsmässig durchführen, mit anderen Worten, wenn sie nicht zur Zerstörung, sondern zur Aufrichtung menschlicher Freiheit dienen soll, so wird solche Wirksamkeit den Gesetzen menschlicher Organisation und Lebensbewegung entsprechend sich vollziehen und kund geben müssen, wenn anders Heil, d. h. Wiederherstellung zu gesunder und normaler Entwickelung und Willensbethätigung der Erfolg sein soll. Wie der Geist des Menschen auf den Menschen nicht anders als durch Vermittelung des sinnlich gearteten Naturorganismus belebend zu wirken vermag, so will und wird der Geist Gottes als Factor sittlichen Lebens nimmermehr unvermittelt (d. h. unorganisch) geistiges Heilsleben erzeugen, indem er etwa rein innerlich (dynamisch) als Persönlichkeit sich dem einzelnen menschlichen Personleben bezeugt. Es giebt sich vielmehr der heilende und belebende Geisteswille eben als Evangelium d. h. nicht bloss als inneres, sondern als äusseres, sinnlich vernehmbares und hörbares Wort kund.

Das Wort aber des Evangeliums kann eine sittlich humane und humanisirende Macht für den einzelnen und dessen Lebens-Erneuerung nur werden, wenn es innerhalb einer geschichtlich entstandenen, organisch gegliederten Gemeinschaft als fort und fort bezeugte Ueberlieferung (Tradition) sich kund giebt, wenn es als ein Leben erzeugendes Wort der Wahrheit durch stete geistige Reproduction sich bewährt und in der christlichen Sitte Gestalt gewinnt.

Desshalb macht auch das Heilswort nicht bloss selbst eine fortlaufende Geschichte durch, indem es auf Heilsthatsachen sich gründend den göttlichen Liebeswillen in stetigem Fortschritt und in urkundlicher Verbürgung offenbart, sondern es muss das Evangelium, soll es anders als eine Kraft Gottes sittliche Frucht schaffen, in den fruchtbringenden Boden der Gemeinschaft als keimkräftiger Samen ausgesät werden, um auf dem Wege allmäligen Wachsthums die gesammte Gottesmenschheit in Christo zur reifen und vielgegliederten Ausgestaltung gelangen zu lassen. Die „Kinder des Reichs“ sind daher die aus dem guten Samen auf dem von Gott bestellten Acker dieser Welt organisch hervorgewachsenen, oder, nach einem anderen biblischen Bilde, die aus unvergänglichem Samen Wiedergeborenen. Das Wort Gottes

ist die wahrhaft organisirende und regenerirende Lebensmacht des Christenthums. Und eben daraus folgt, dass der Einzelne, wie er ein sündiges Weltkind als fleischlich geborenes Glied der alten adamitischen Menschheit ist, ein Kind Gottes sein und werden kann, nur als geistlich wiedergeborenes Glied an diesem Lebensorganismus, den sich Christus durch seinen Geist mittelst des Wortes anbildet.

Wir nennen diesen Organismus in seiner empirischen Erscheinung auf Erden die christliche Kirche und finden in ihr und den ihr eingestifteten Heilskräften und Heilsmitteln den Gemeinschaftsfactor sittlichen Lebens in dem specifisch christlichen Sinne verwirklicht. Damit meinen wir nicht irgend welche einzelne Confession oder Sonderkirche mit ihren concreten und äusserlich statutarischen Lebensformen. Für die gegenwärtige unvollkommene Entwickelungsform der christlichen Kirche und insbesondere für die zeitgeschichtliche Gestaltung derselben als einer kämpfenden und streitenden mag die confessionelle Sonderung allerdings als eine unumgängliche und providentiell nothwendige angesehen und bezeichnet werden. Für unsere Betrachtung handelt es sich hier zunächst um die allgemeinen und wesentlichen Grundlagen und Grundzüge aller Christengemeinschaft, wie sie objectiv in der Christum und seine Heilsgabe uns darreichenden und geistlich aneignenden Macht der Gnadenmittel (Wort und Sacrament) enthalten sind und subjectiv in dem geistgewirkten, die Versöhnung in Christo aneignenden Glauben der Gesammtheit bekenntnissmässig zu Tage tritt. Hier liegen auch die collectiven Lebensmächte sittlicher Erneuerung für das christliche Einzelsubject verborgen. Aus dem Born des in der Gemeinde lebenden Wortes Christi hat die christliche Persönlichkeit das Wasser des Lebens zu schöpfen. Aus dem Glauben und Zeugniss der ihn gebärenden und erziehenden Heilsgemeinde und schlechterdings nicht anderswoher kommt empirisch und geschichtlich dem Christen seine christliche Ueberzeugung, ja seine persönliche Gemeinschaft mit Christo! Wollte man doch ein für allemal dem Irrwahn Valet sagen, als wurzele die christliche Sittlichkeit ihrem Wesen nach in der unmittelbar persönlichen Gewissensüberzeugung des Einzelnen, in dem vom Geiste Christi ergriffenen und erfüllten individuellen Bewusstsein unseres Personlebens! Es widerspricht bereits den allgemein physischen und psychologischen Voraussetzungen unserer Geburt, unseres Daseins und unserer Entwickelung, dass der Einzelgeist als solcher zu der in Christo geoffenbarten

Lebens- und Liebesmacht Gottes in unvermittelte Beziehung treten soll.

Zwar wird, wie alles entwickelte geistige Leben, so auch die entwickelte christliche Sittlichkeit nicht zu denken sein, ohne bewusste Selbstbestimmung. Aus unserer obigen Darlegung des christlich Guten ergab sich bereits die Nothwendigkeit, dass je nach dem Entwickelungsstadium des christlichen Einzelsubjects auch ein entsprechendes Maass innerer bewusster Heilserfahrung die conditio sine qua non ist. Wir können diese im Bewusstsein der Einzelperson und in den Kämpfen des Einzelgewissens sich vollziehende Heilserfahrung als den persönlichen Factor neuen Lebens bezeichnen. Die Freiheit im evangelisch-christlichen Sinne ist ja nicht denkbar ohne erneute Willensbewegung. Je mehr diese in Folge eines ernsten Selbstgerichts und aufrichtiger Sinnesänderung in dem Einzelnen eine Macht wird, die ihn innerlich durchgeistet und begeistert, desto mehr wird sich in ihm annähernd das christlich sittliche Ideal verwirklichen. Alles was wir als Glaube, Liebe, Hoffnung im Zusammenhang mit der Genesis, der Bethätigung und Vollendung des Heilslebens bereits hervorgehoben haben (S. 172 ff.), kann ja nur in dem Maasse wahr sein und immer mehr wahr werden, als das Einzelgewissen, durchs Gesetz zerschlagen und gerichtet, durchs Evangelium geheilt und wiederaufgerichtet, auf Grund der Wiedergeburt in den Stand der Heilsgewissheit versetzt, mit vollem kindlichen Herzensvertrauen sich der Gnade Gottes in Christo getröstet und dieses Vertrauen, diesen Glauben in erneuertem persönlichen Liebesgehorsam und im Ringen nach dem Ziele der Vollendung als einen lebendigen erweist und practisch bethätigt.

Allein der Begriff der Wiedergeburt und die Idee der Kindschaft, — weisen sie nicht bereits darauf hin, dass Anfang und Fortgang des persönlichen Christenlebens mit Nothwendigkeit in der zeugenden Kraft eines Vaters und der gebärenden Thätigkeit einer Mutter ihren primitiven Ursprungspunkt haben müssen? Sonst wäre ein Christ ein Wunder im schlimmen, zauberhaft magischen Sinne. Die Natur und Signatur des Christenthums wäre Willkür und Gesetzlosigkeit. Statt eine geschichtliche Macht geistiger Welterneuerung zu sein sänke das Reich Christi zu einem pietistischen Conventikel von subjectiv erregten, wundersüchtigen und seligkeitsdurstigen Herzen herab.

Kommt denn je der Einzelne zum Glauben und zur Bekehrung ohne die christlichen Lebensbedingungen, wie sie in

der erziehenden Geistesmacht christlicher Tradition und in der organisirenden Lebensmacht christlicher Sitte enthalten sind? Ja noch mehr: ist überhaupt gesunde Lebensbewegung im christlich sittlichen Sinne möglich, ohne dass das Gotteskind sich eben als Kind weiss, d. h. nicht als eingebildet selbständiges Wesen mit schlechthin selbständiger Freiheitssphäre, sondern als ein Glied an einem grossen Ganzen, da Christus das wahrhaftige Haupt ist? Erscheint doch der Einzelne nur insoweit lebensfähig, als er mit dem schon vor ihm gesetzten Ganzen lebendig sich eint und durch die geistig sittlichen Lebenskräfte des Ganzen sich getragen weiss? Ist nicht gemäss der Natur des Menschen und der gattungsmässigen Qualität seines sündigen Gebahrens auch die erneute Freiheitsbewegung des begnadigten Sünders stets eine Gemeinschaftsbewegung, in welcher der Gemeingeist des Ganzen sich spiegelt? Oder will man Exarticulation für eine Bedingung gesunden Wachsthums der Glieder des Leibes ansehen! Wird nicht durch Unterbindung der Lebensadern die Bewegungsmöglichkeit gehemmt? Muss nicht Absterben und Fäulniss der Einzeltheile als die Folge der Desorganisation des Ganzen betrachtet werden? So kann auch der Christ sittlich gesund sich bewegen und entfalten, nur wenn er seinem Princip, seinem Lebensanfang (Wiedergeburt) entsprechend, weder in seinen Gedanken noch in seinem Thun, weder in der Theorie noch in der Praxis sich ablöst von dem einheitlichen Menschheitsleibe, welcher im Sinne des Christenthums alle Völker zu umfassen bestimmt ist und den man nach biblischem Ausdruck als das Reich Gottes zu bezeichnen pflegt.

So können wir denn auch die christliche Sittlichkeitsidee von keinem anderen als dem socialethischen Gesichtspunkte tiefer erfassen und sachgemäss beleuchten. Der göttliche, wie der individuelle Factor, die universelle Gnade Gottes in Christo und die persönliche Lebenserneuerung im Glauben, die Gotteskraft des Evangeliums und die geistliche Wiedergeburt des Einzelnen, — sie realisiren sich nur in der Form geschichtlich und natürlich gegliederter Menschheitsgemeinschaft, die als eine christliche heilsgeschichtlich und übernatürlich begründet, doch in gesetzmässig organischer Weise sich bewegt und vollendet. Denn in Christo dem Gottes- und Menschensohne hat sie ihr Haupt, die wahrhaft erneuernde und bewegende Lebensmacht; und so lange sie den Geist Christi im Wort und Sacrament lebensvoll bewahrt, werden auch in ihr Gott dem Herrn fort und fort die Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe.

Die Idee des Reiches Gottes umschliesst nicht bloss das gesammte Gebiet christlich-sittlichen Lebens und Strebens, sondern bezeichnet recht eigentlich den Krystallisationspunkt, um welchen sich alle geistlichen Lebensinteressen auch des Einzelnen naturgemäss ansetzen sollen, um göttlicher Heilsordnung entsprechend sich specifisch christlich auszugestalten. „Es sei denn, dass jemand von neuem (ἄνωθεν) geboren werde, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh. 3, 5 ff.). In dem „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ (Matth. 6, 33) concentrirt sich auch das persönlichste Ringen des Christenmenschen. In der Bitte um das „Kommen des Reiches“ (Matth. 6, 10) gipfelt sein Gebetsleben. Das gesammte Evangelium ist nichts anderes als „das Wort vom Reich“ (*λόγος τῆς βασιλείας* Matth. 13, 19; *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* Matth. 24, 14). Und als die Grundbedingung für den Empfang seines Reiches und den schliesslichen Vollbesitz desselben stellt der Herr das Kindwerden (Luc. 18, 17), die geistliche Armuth (Matth. 5, 3), kurz die im Verlust des eignen Lebens (Matth. 10, 39) sich kundgebende Selbstlosigkeit hin, ohne welche ein Hungern und Dursten nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 6) nicht denkbar ist. Selbst das Schaffen der eigenen Seligkeit mit Furcht und Zittern, das innerste unnahbare Heiligthum der persönlichen Gewissensnöthe und Anfechtungen, der gesammte christliche Kampf gewinnt eine universell sittliche Bedeutung und hat ein verbürgtes Ziel des Gelingens nur im Zusammenhange mit der gottgestifteten Ordnung des Heilslebens, welche im Reiche Gottes als dem Organismus des Heils alle Völker zu umfassen und dieselben zu Einer Gottesmenschheit in Christo zu einen die Bestimmung und die Kraft hat. Daher auch Christus wie die Apostel ihre sittlichen Mahnungen stets mit dem königlichen Reichsgrundgesetz der Liebe in Zusammenhang bringen und die vollendete Gemeinschaft mit Christo nicht denken können ohne das Reichserbe und die vollendete Reichsgenossenschaft seiner Glieder (Matth. 5, 44; 6, 33; 13, 31 ff. 38; 11, 37 ff.; 25, 34 ff.; 26, 29. Joh. 10, 16; 13, 34 ff.; 15, 4. 9. 17; 18, 36. Apstg. 3, 19. 24 f. Röm. 8, 16 f.; 12, 4 ff. 1 Cor. 10, 17. Gal. 3, 27—29. Eph. 1, 22 ff.; 2, 19 ff.; 4, 4-16; 5, 26 ff. Col. 1, 18; 2, 19. Ebr. 12, 22 ff. Jac. 2, 8. 1 Petr. 2, 5. 9 f. 1 Joh. 3, 1 ff.; 4, 7 ff. Off. Joh. 21, 3 ff.). Der persönlich sittliche Kampf des neuen und alten Menschen in uns — er hat seinen makrokosmischen Hintergrund an dem riesigen Kampf des durch die Erlösungsoffenbarung begründeten Gottesreiches mit dem

Weltreich, wie es in der natürlich sündlichen Menschheitsentwickelung Fuss gefasst hat. Das dort waltende göttliche Centralprincip wahrhaft geistlicher, selbstverleugnender Liebe soll den Sieg erringen über das hier herrschende dämonische Centralprincip des fleischlich selbstsüchtigen Egoismus. Die siegreiche Bewährung des Gottesreiches in seiner geistigen Uebermacht über die gottfeindlichen Mächte der Finsterniss lässt sich als jenes ideale Ziel aller sittlichen Entwickelung betrachten, bei dessen Verwirklichung der gottgeschaffene Naturboden der Menschheitsgeschichte, befreit von den Schlacken des Bösen, durch alle Läuterungsprocesse hindurch zur Verklärung gelangen soll, zu jener Verklärung, in welcher sich Idee und Erscheinung wahrhaft decken, Ideal und Wirklichkeit zu organischer Einheit und Schönheit herrlich durchdringen werden.

Diese universelle Idee des Reiches Gottes gestaltet sich innerhalb der zeitlich geschichtlichen Entwickelung nothwendig als Kirche. Die christliche Kirche ist nicht eine gesonderte Gemeinschaft neben dem Reiche Gottes; denn das „Reich der Himmel" verwirklicht sich in der Zeit nicht ohne kirchlich geordnete, irdische Gemeinschaftsform. Gleichwohl will die Kirche als empirische Gnadenmittelgemeinschaft in ihrer zeitlichen und unvollkommenen Gestalt von dem „Reiche Gottes" als der Gesammtheit der zum Heilsleben nothwendigen Gottesordnungen bestimmt unterschieden sein. Während das Reich Gottes alle, die Gottesgemeinschaft des Menschen begründenden Heilsstiftungen in den verschiedenen Entwickelungsstufen vom keimartigen Anfange bis zur idealen Vollendung umfasst, stellt die Kirche das Reich Gottes als Reich Christi in der Zeit des Kampfes und Kreuzes, in der Periode von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft (Aufrichtung des „Reiches") dar. Die Kirche ist also diejenige gegliederte Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt, in welcher das Reich Gottes für die gegenwärtige Zeit Fleisch und Blut gewonnen. Sie hat als Gemeinschaft des Glaubens in der Kraft Christi und seines Geistes den Sauerteig des Evangeliums in alle Welt zu tragen, um durch Wort und Sacrament, taufend und lehrend die Völker geistig und sittlich zu regeneriren, sie als den Einen, lebendigen Menschheitsorganismus in Christo, ihrem gottmenschlichen Haupte, dem Ziele gottgewollter und wahrhaft humaner Vollendung entgegenzuführen. —

So wird denn auch die Ethik ihre Aufgabe: die christliche Sittlichkeitsidee allseitig darzustellen, gar nicht durchführen

können ohne die kirchliche Gemeinschaft als die gegenwärtige Gestaltung des Reiches Gottes auf Erden dabei stetig im Auge zu behalten. Die sittliche Beurtheilung kann schlechterdings weder vom Religiösen, noch vom Kirchlichen abstrahiren. Insbesondere wird die christliche Sittenlehre den Character einer Socialethik nur so zu bewahren im Stande sein, dass sie als kirchliche Reichsethik sich bewährt.

Es leuchtet ein, dass diesem Anspruch nicht genügt wird, wenn man, wie meist in den christlichen Sittenlehren zu geschehen pflegt, die „Kirche“ nur als ein Gebiet christlich sittlicher Lebensbethätigung am Schlusse, in dem practischen Theile des Systems, neben der häuslich-familienhaften und staatlich-rechtlichen Gemeinschaftsform behandelt; oder wenn man gar, wie die moderne Auffassung, selbst dort wo sie die religiöse Basis des Sittlichen anerkennt, nur zu häufig thut, „christlich“ und „kirchlich“ als Gegensätze ansieht, welche namentlich dort, wo es sich um sittliche Weltanschauung handelt, sich gradezu ausschliessen sollen. Und wenn nun gar das „kirchliche“ als „confessioneller Standpunkt“ sich entpuppt, so wächst die Antipathie aller für die humanen und sittlichen Culturaufgaben des Christenthums unklar Schwärmenden. Die Forderung, das christlich Sittliche ohne Beimischung des „Confessionellen“ und „Dogmatischen“ zu erfassen und darzustellen, wird leidenschaftlich, und die vielgerühmte und nach allen Seiten reichlich geübte „Toleranz“ erlahmt oder wandelt sich in ihr schroffes Gegentheil gegenüber den angeblich verrotteten Ansprüchen einer confessionell ausgeprägten Glaubensüberzeugung. Getrieben von solchem anticonfessionellen Fanatismus, zeichnet man dann mit Vorliebe an dem Zerrbilde der „dogmatischen Kirche“, welche mit ihrer Berufung auf einen „infalliblen Bekenntniss- und Lehrinhalt“ die freie sittliche Entwickelung des christlichen Geistes ebenso zu lähmen geeignet sei, als das für „unfehlbar“ ausgegebene Papstthum mit seinem hierarchisch organisirten und jesuitisch geleiteten römischen Kirchenthum.

Allein der von den Gegnern hervorgehobene, in allen Zeiten kirchlicher Entwickelung Gefahr drohende hierarchische Missbrauch bezeugt ja an und für sich schon die Wichtigkeit und Unumgänglichkeit kirchlicher Gestaltung der christlich sittlichen Lebenswahrheit. Denn was im Missbrauch zu solcher Macht erwachsen, was als extravaganter Terrorismus seinen sittlich schädlichen Einfluss in so colossalen Dimensionen geltend machen kann, muss doch ein eminent bedeutsamer Factor mensch-

lichen Lebens sein, muss einem wesentlich christlichen Bedürfnisse entsprossen sein. Die Wahrheit des Satzes: corruptio optimi pessima tritt hier, wie in jedem Missbrauch religiöser Principien zu Tage. Nie hat eine Religion ohne kirchliche Gliederung und Bekenntnissgestaltung ihre geistig sittliche, ihre bindende und befreiende, ihre das Leben umgestaltende Macht über die Gemüther beweisen können.

Von Anfang an hat auch das Christenthum nur als Kirche, d. h. als glaubende und bekennende Gemeinschaft existirt und die Welt überwunden. Wenn nun die Gefahr krankhafter Entwickelung und Ausartung des Kirchenbegriffs eine anerkanntermaassen grosse und gewaltige ist, wie sollte es nicht von centralem Interesse sein, das Wahre und Berechtigte der im Christenthum latitirenden kirchlichen Grundidee von den Schlacken des Missbrauchs zu läutern, um den ideal-sittlichen Gehalt derselben zu erfassen und eben dadurch, indem man das ethisch Berechtigte und Nothwendige in dieser Idee von dem sittlich Verwerflichen und Willkürlichen trennt, das Fundament für eine gesunde kirchliche Socialethik zu legen. Sonst schüttet man eben das Kind mit dem Bade aus und desorganisirt oder atomisirt das christlich-sittliche Leben. Ist Organisation ein Symptom der Lebensfähigkeit, so muss auch die lebendige und weltüberwindende Wahrheit des Christenthums sich stets als organisirende, das heisst eben als kirchliche Gemeinschaftsmacht bewährt haben und fort und fort von Neuem bewähren.

Dass aber in dem christlichen Gemeinleben, dem doch der einzelne Christ sein Dasein verdankt und seine geistige Nahrung entnommen hat, die confessionelle Ausgestaltung der religiösen Principien von durchgreifender Bedeutung für die gesammte sittliche Weltanschauung ist, das erweist sich einem Jeden, der die confessionellen Gegensätze in ihren sittlichen Consequenzen tiefer zu werthen und richtig zu beurtheilen im Stande ist. Nicht um zufällige Parteigruppirung und scholastisch-theologische Meinungsverschiedenheiten handelt es sich hier. Nicht als bloss individuelle Varietäten und national bedingte Spielarten christlichen Glaubens und Lebens wollen die verschiedenen Confessionen erkannt sein. Zwar macht sich in jedem Kirchenthum, in jeder Sonderkirche mit ihren eigenthümlichen äusseren Verfassungs- und Lebensformen ein lediglich zeitlich vorübergehendes und deshalb einseitig gestaltetes Moment geltend. Der geschichtliche Weltberuf der Kirche bringt es nothwendig mit sich, dass sie in wechselnden Formen die menschlich schwache und

unvollkommene Gestalt ihres Daseins ausprägt. Es ist eine unvermeidliche Beigabe ihrer Knechtsgestalt in der sündigen Welt, dass sie als streitende Kirche noch keine sichtbar vollendete Einheit darstellt, dass vielmehr in verschiedenen, zum Theil sich scharf befehdenden und ausschliessenden Kirchenthümern sich ihr irdisches und gebrechliches Dasein documentirt. Allein diese unvollkommene Erscheinungsform ihres Lebens und Wirkens, ihrer Organisation und Verfassung darf uns doch nicht hindern, die tief sittliche Bedeutung der ihr zu Grunde liegenden verschiedenen Principien zu erfassen und durch eingehende ethisch-religiöse Vergleichung den Kern der Wahrheit von der Spreu des Irrthums zu sondern. Wir sollten bei solchem Geschäft stets dessen eingedenk bleiben, dass nur aus Gegensätzen heraus die sittlich bedeutsame Wahrheit des Glaubens sich Bahn bricht und dass nur in solchem dialectischen Process die fermentative Macht der christlichen Lehre sich zu erweisen und ihre Triumphe zu feiern vermag.

Das Aufeinanderplatzen der Geister ist in dem Reiche dessen, der da bekennt, gekommen zu sein, ein Feuer anzuzünden auf Erden, die Lebensbedingung. Ja wir können sagen, der Gebrauch des geistigen Schwerdtes im Dienste der Wahrheit ist die nothwendige Voraussetzung gesunden Friedens innerhalb der religiös-kirchlichen Ausgestaltung christlichen Strebens. Jede salzlose Vermittelungs-Theologie tüncht mit losem Kalk. Der kampfscheue Quietismus, wie der wahrheitsscheue Unionismus, — sie erzeugen nur faulen Frieden. Die unklare Fusion der Bekenntnisse ist die Mutter der Confusion und muss nothwendig unerquicklichen und erfolglosen Streit und Zank gebären, weil der sachlich klare Kampfesboden fehlt und das Ziel des Ringens verschwommen erscheint. Die persönliche Animosität tritt an die Stelle grosser principieller Gegensätze und verbittert von vornherein die Stimmung der Kämpfenden. Selbst dem Unfug confessionellen Parteigezänkes und fleischlicher Polemik in rein scholastischem Interesse kann man am Erfolgreichsten dadurch entgegentreten, dass man in ruhiger und ernster Weise die kirchlichen Bekenntnissätze in ihren christlich sittlichen Voraussetzungen und Consequenzen würdigt und gegeneinander abwägt. Dadurch schwindet der Schein, als handele es sich hierbei lediglich um theoretisch-speculative und metaphysische Fragen. Dem leeren Gerede von der Gleichgiltigkeit des Dogma's für die ethische Lebensansicht oder von der Gleichgiltigkeit der Ethik gegen die kirchlichen Confessionsunterschiede kann man nicht

besser begegnen, als durch eingehende socialethische Beleuchtung der verschiedenen und zum Theil entgegengesetzten Confessionsstandpunkte. Es hat keinen Sinn, die Moral als „aus der Wurzel der Religion hervorwachsend“ anzuerkennen und gleichzeitig das „Kirchliche“ als „nicht zur Moral gehörig“ zu bezeichnen, wie neuerdings Pfleiderer (Moral und Religion 1872) im Anschluss an Rothe, Schleiermacher gethan. Man macht sich eines Selbstwiderspruchs schuldig, wenn man z. B. den „Rigorismus“ der calvinischen Moral und den derselben anhaftenden „ascetischen Geist“ als eigenthümliches Merkmal zugesteht und doch den confessionellen Character der Moral überhaupt abspricht. Rothe ist zwar in dieser Hinsicht insofern tiefblickender, als er die Entwickelung unseres ethisch-frommen Bewusstseins mit der Confession wenigstens in Zusammenhang bringt, indem wir, wie er sagt (Theol. Ethik §. 2, Anm. 2) „voraussetzen müssen, dass die confessionellen Trennungen auf wesentlich eigenthümlichen Modificationen des allgemeinen, christlich-frommen Bewusstseins beruhen.“ Allein auf dem Gebiete ethischer Speculation scheut er doch vor der Consequenz dieser Anschauung zurück, indem er alles „Kirchliche“ in die Dogmatik verweist und für das Object der Ethik als einer „speculativen“ Wissenschaft die confessionelle Bestimmtheit desavouirt.

Die centrale Wichtigkeit des Gemeinschaftsfactors auch für das christliche Heilsleben der Einzelpersönlichkeit wird aufs Klarste zu Tage treten, wenn wir ins Auge fassen, wie verschieden sich die christlich sittliche Weltanschauung gestaltet, je nachdem man vom römischen, reformirten oder lutherischen Gesichtspunkte Gehalt und Character der Ethik bestimmt. Namentlich muss uns daran gelegen sein, nicht bloss dem römischen Katholicismus gegenüber die wohl von aller Welt anerkannte ethische Differenz zu präcisiren (wie z. B. Merz, Reuter u. A. gethan), sondern auch ernstlich zu untersuchen, ob die oft als unbedeutend hingestellten Lehr- und Glaubensunterschiede der reformirten und lutherischen Kirche auf verschiedenen sittlichen Prämissen ruhen, resp. durch entgegengesetzte practische Consequenzen eine erhöhte Bedeutsamkeit gewinnen. In dem Maasse, als es bei solcher Vergleichung gelingt, die durchgreifende Wichtigkeit und sittliche Tragweite der confessionellen Gegensätze für die Gestaltung des ganzen Gemeinlebens klar zu erfassen, wird auch die Berechtigung und Nothwendigkeit confessioneller Ausprägung des Inhaltes der Sittenlehre, mit anderen

Worten des kirchlichen Characters einer jeden evangelisch-christlichen Socialethik in ein neues Licht treten.

Es scheint uns im Hinblick auf den gegenwärtigen Bestand des christlichen Bewusstseins überhaupt gar nicht möglich, bei der wissenschaftlich-theologischen Darstellung der Ethik „von der Confession abzusehen“ oder die Begriffe „christliche“ und „confessionelle“ Ethik als Gegensätze zu behandeln, es sei denn, dass wir mit den neueren französischen Schwärmern für eine „religion progressive“ (Alaux) oder eine „morale indépendante“ (Coignet) uns begeistern, um ins Blaue ethische Luftschlösser aufzuführen. Wenn Frank gegenüber der Martensen'schen Ethik, welche den Gegensatz zu Rom zwar scharf betont, hingegen „reformirt“ und „lutherisch“ mehr als zwei Spielarten und sich ergänzende „Eigenthümlichkeiten“ christlicher Lebensgestaltung betrachtet, in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche den Satz aufstellt: „Wir haben es mit christlicher Ethik zu thun, nicht mit lutherischer oder reformirter;“ — so scheint er mir seinem eigenen Standpunkte untreu zu werden. Denn er gesteht gleich darauf zu, dass der Lutheraner diese „christliche“ Ethik „mit derjenigen Erkenntniss der christlichen Wahrheit darstellen werde, wie sie ihm als Lutheraner eignet und insofern anders als der Reformirte.“ Dieses „Andersartige“ stellt sich also nicht in exclusiven Gegensatz zum universell „Christlichen“, sondern gilt demjenigen, dem seine Confession nicht bloss „Parteisache“ oder individuelle „Eigenthümlichkeit“ ist, als der specifische Ausdruck des wahrhaft Christlichen, wie es sich auf Grund des Evangeliums innerhalb des kirchlichen Gemeinlebens ihm erschlossen hat.

Bevor wir jedoch auf diese in der Ethik zu Tage tretenden confessionellen Principien eingehen, müssen wir einem Missverstande begegnen, der heut zu Tage allen denen nahe liegt, welche mit dem Anspruch auf „höhere Bildung“ den Abscheu gegen das „Confessionelle“ verbinden und nicht gewohnt sind, Person und Sache zu trennen. Bei jeder Betonung des „Kirchlichen“ sehen sie sich gemüssigt, sofort an bornirte Buchstabenknechtschaft, Dogmatismus, Infallibilität, Intoleranz, Ketzerriecherei, Verdammungssucht, Hierarchismus, Jesuitismus und dergleichen freundliche Ehrentitel zu erinnern. Es möge daher ausdrücklich hervorgehoben werden, obwohl es sich im Grunde von selbst versteht, dass wir nicht den sittlichen Standpunkt, geschweige denn den moralischen Werth und Character der einzelnen Personen je nach ihrer confessionellen Zugehörigkeit zu beurtheilen

oder gar über dieselben abzuurtheilen haben. Es handelt sich hier lediglich um moralische Collectivpersonen, die wir nach ihren Principien und sittlichen Grundanschauungen möglichst objectiv zu vergleichen, nach ihrer ethischen Physiognomie zu characterisiren gedenken.

Der Einzelne, mag er auch in einer bestimmten Confession leben und ihrem Bekenntniss zugethan sein, erfasst das Princip doch immer in individueller Färbung. Auch wird er je nach dem Stadium seiner geistigen und religiös-sittlichen Entwickelung entweder mehr kindlich-naiv oder mehr bewusst unter dem traditionellen Einfluss jenes Princips stehen. Daraus ergiebt sich, dass demgemäss auch eine verschiedene, sittliche Beurtheilung der Confessionsgenossen berechtigt und nothwendig erscheint, Endlich aber ist bei dem geistigen Contact und der erfahrungsmässigen Mischung der Confessionen der Standpunkt des Einzelnen oft ein Product verschiedener Factoren, so dass im practischen Leben die eigene Ueberzeugung und Handlungsweise auch mit anderen, ausser der eigenen Confession liegenden Bildungselementen versetzt erscheint. Je ruhiger und sachlicher wir aus der principiellen Eigenthümlichkeit der Confessionen ihre ethischen Consequenzen darzulegen und zu erklären im Stande sind, desto weniger laufen wir Gefahr, aus dem Gebiete der Socialethik in die der Privatsphäre personalethischer Beurtheilung hinüberzuschielen, d. h. über den Einzelnen ein absprechendes oder verdammendes Urtheil zu fällen.

Ausserdem handelt es sich für den vorliegenden Zweck nicht um Feststellung der dogmatischen Einzellehren. Nicht die formulirten Bekenntnisssätze sind es, welche uns hier interessiren. Wir wollen nicht eine ethische Symbolik auf historisch quellenmässiger Grundlage aufbauen, sondern nur aus den Grundprincipien und den eigenthümlichen, geschichtlich zu Tage getretenen Lebensgestaltungen der genannten drei Hauptconfessionen ihre characteristische sittliche Weltanschauung zu erklären und zu erschliessen suchen.

Wenn wir bei dieser Gelegenheit nur d r e i confessionelle Typen: den römischen, reformirten und lutherischen vorzugsweise berücksichtigen, so geschieht dies deshalb, weil sich unschwer die übrigen Denominationen in diese Hauptgruppen einordnen lassen. Der in ethischer Hinsicht wenig entwickelte Byzantinismus der griechischen Kirche wird im Grossen und Ganzen mit Rom in eine Kategorie gefasst werden können, und die englisch-schottische Kirche, sowie die einzelnen sectirerischen Confessions-

gemeinschaften werden ihre Verwandtschaft mit dem reformirten Typus nicht verleugnen können, während die lutherische Auffassung zwischen diesen beiden Gegensätzen eine eigenthümliche Mitte auch in ethischer Hinsicht zu bewahren sucht.

Auch ist es von höchstem Interesse, näher zu untersuchen, ob und inwieweit der römisch-katholischen Kirche durch die Neigung zur Creaturvergötterung ein *ethnisirender* Zug innewohnt, während in den reformirten Typen mit der eigenthümlichen creaturscheuen und rigoristischen Moral ein gesetzlich *judaistisches* Element sich zu verbinden scheint. Vielleicht wird es möglich sein, durch eine solche comparativ ethische Beleuchtung den beiden, dem Christenthum drohenden Hauptgefahren des einschleichenden Heidenthums und Judenthums näher ins Auge zu schauen, um auf dieser Doppelfolie das Wesen wahrhaft evangelisch-christlicher Moral in ein um so helleres Licht zu stellen. Ob das Princip evangelischen Lutherthums diesem Ideal entspricht, muss sich bei der näheren principiellen Untersuchung selbst herausstellen.

Von durchgreifender Bedeutung wird es dabei für unsere *socialethische* Grundansicht sein, vor Allem festzustellen, wie die römisch-katholische und die reformirte Kirche im Unterschiede von der lutherischen sich die Verhältnissbestimmung der von uns hervorgehobenen *drei* Factoren christlicher Sittlichkeit denken und welche Stellung namentlich dem *Gemeinschaftsfactor* zugetheilt wird. Aus dem letzteren Moment wird nicht bloss der specifische Unterschied der confessionellen Typen und ihrer gesammten sittlichen Weltansicht sehr prägnant zu Tage treten, sondern auch die Berechtigung und Nothwendigkeit *socialethischer* Behandlung und Präcisirung der christlichen Sittlichkeitsidee schlagend sich herausstellen. Es liegt eine unverkennbare Wahrheit in jener neuesten Darlegung des Franzosen *Alaux*, welcher im Interesse einer philosophie sociale einen Mittelweg zwischen römischem Katholicismus und reformirtem Protestantismus eingeschlagen sehen will. Im Protestantismus erblickt er — (nach seiner „religion progressive“ 1871. S. X) — das Uebermaass (excès) des individualistischen, im Katholicismus das Uebermaass des socialen Princips; dem Protestantismus fehle die Idee einer gegliederten Kirche, der Katholicismus seufze unter einem „geistigen Cäsar“ und verkenne das Recht der Gewissensfreiheit. Von einem zwischen diesen beiden Extremen vermittelnden Lutherthum ahnt der Verfasser nichts, kann auch kein Verständniss für dasselbe haben, da er den

alten Refrain von der Abolition des Dogma's mit Vorliebe singt, um die „reine Idee der Sittlichkeit" ins Leben einzuführen. —

Es ist zunächst der Gegensatz römischer und reformirter Moral allezeit als ein schroffer bezeichnet worden. Man hat denselben meist so characterisirt, dass jene die objectiv kirchliche Auctorität als eine göttliche in den Vordergrund stelle, diese hingegen das Recht der christlichen Subjectivität wahre. Die römische Ansicht erhebe die Werkheiligkeit zum sittlichen Ideal und mache den gesetzlichen Gehorsam gegen das hierarchische Postulat zur Heilsbedingung. Die reformirte Ansicht lege allen Nachdruck auf die persönliche Glaubensgesinnung und betrachte die sittliche Lebensbethätigung als Frucht und Kennzeichen des Glaubens an die freie Gnade Gottes in Christo. Dort würde also der göttliche, so zu sagen der theologische, hier der persönliche oder anthropologische Factor der Sittlichkeit einseitig in den Vordergrund gestellt. Die lutherische Anschauung hingegen halte insofern die Mitte zwischen beiden Extremen inne, als sie die lebensvolle Durchdringung des universell Göttlichen und individuell Menschlichen, wie sie für den gläubigen Christen in Jesu, dem wahrhaften Gottmenschen, urbildlich verwirklicht sei, zum Centralpunkt der freien, aus dem rechtfertigenden Glauben geborenen christlichen Sittlichkeit erhebe. Daher werde auch in der römischen Kirche das Verhältniss des Einzelnen zur christlichen Gemeinschaft in Folge des einseitigen Auctoritätsprincips so gefasst, dass die Person in äusserliche Abhängigkeit von der hierarchischen Heilsanstalt als solcher gerathe. Die reformirte Kirche lasse hingegen die Gemeinschaft blosses Resultat des freien, religiös-sittlichen Congregationstriebes der einzelnen, christlich erregten Persönlichkeiten sein. Bei der römischen Ansicht werde also der Gemeinschaftsfactor christlicher Sittlichkeit in mechanischer Aeusserlichkeit bestimmt und einseitig übertrieben, ja zur Knechtung der Einzelgewissen gemissbraucht; aus der reformirten Lehre ergebe sich eine Unterschätzung des collectiven Factors, sofern die christliche Gemeinschaft auf rein dynamischem Wege von innen heraus durch das Bedürfniss und die innerliche Lebenskraft der gläubigen Subjecte sich bilde. Nur die lutherische Kirche sei im Stande jenes lebensvoll organische Wechselverhältniss zwischen Haupt und Gliedern, Gesammtleben und Einzelleben zu erfassen, wie es die normale Freiheitsbewegung des Einzelchristen als eines Gliedes am Leibe Christi ermögliche.

In dieser Characteristik liegt, wenn wir Geschichte und Gemeinleben der drei Confessionsgruppen uns vergegenwärtigen, ein unverkennbares Wahrheitsmoment. Niemand wird leugnen, dass der Romanismus das Auctoritäts-, der Protestantismus das Subjectivitätsprincip stärker betone, jener mit Gefahr des Hierarchismus, dieser mit Gefahr des Separatismus, jener auf Kosten der Freiheit des Einzelnen, dieser auf Kosten der Gebundenheit im Gemeinleben. Allein es sind das doch mehr nur Symptome, nicht principielle Thesen und Grundansichten. Und auch als Symptome sind sie nicht allgemein und von durchgreifender Bedeutung. Denn es ist bekannt, dass z. B. die römische Kirche bei all ihrer auctoritativen und hierarchischen Gesetzlichkeit, trotz ihrem Nachdrucklegen auf Werkheiligkeit, doch in Betreff der centralen, christlich-sittlichen Grundforderungen (der zehn Gebote und der innerlichen Sinnesänderung) in ähnlicher Weise der Laxheit sich schuldig macht, wie der alte Pharisäismus, wenn er das „Schwerste im Gesetz“ hinter der Masse der Menschengebote zurücktreten liess; ja der Romanismus ist geneigt dem Einzelnen eine relativ grosse Freiheit und Ungebundenheit zuzugestehen, sobald nur äusserlich das kirchliche Decorum gewahrt und die Auctorität nicht verletzt wird. Hingegen lässt sich kaum bestreiten, dass gerade das reformirte Princip in seiner practischen Consequenz, in der kirchlichen Zucht und Gemeindeordnung, in der Lebensgestaltung und Lebensüberwachung der Einzelnen einen Rigorismus gesetzlicher Art (wir erinnern an Calvin und Knox) zu Tage treten lässt, welcher in alttestamentlich theocratischer Weise alle Freiheitsbewegung des Einzelnen zu lähmen droht. Woher kommt das? Wie erklärt sich diese Erscheinung, die man doch nimmermehr als zufällige Ausnahme oder als Abweichung vom Princip bezeichnen darf, sondern vielmehr als Consequenz desselben zu begreifen suchen muss?

Mir scheint die principiell ethische Grundverschiedenheit der Confessionen vorzugsweise in der Verhältnissbestimmung des göttlichen und menschlichen Factors sittlichen Lebens zu culminiren und sodann erst in der Auffassung des christlich-kirchlichen Gemeinlebens symptomatisch sich kund zu geben.

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass der Romanismus so zu sagen in monophysitischer Tendenz dazu neige, die irdisch-kirchliche Institution und traditionelle Lehrsatzung zu apotheosiren und wiederum alles Göttliche zu versinnlichen,

in menschlich creatürlicher Gestalt sich darstellen und verkörpern zu lassen. Selbst Christus, der lebendige Quell aller christlichen Sittlichkeit, soll im menschlichen Institut und in dem zeitlichen Repräsentanten desselben, in dem Oberhaupt der empirischen Kirche sich greifbar und sichtbar darstellen. Die Incarnation des Göttlichen ist in der Kirche, als der hierarchisch organisirten Heilsanstalt auf Erden, näher im Episcopat und endlich in dessen Haupte, dem Nachfolger Petri, eine constante und heilsgeschichtlich sich fortsetzende. Und die Inspiration, die untrügliche und unfehlbare Geistesmittheilung, ist dem hierarchischen Kirchenkörper derart verbürgt, dass das Wort Christi und der Apostel hinter der ergänzenden und stetig fortlaufenden Lehrtradition der Kirche zurücktritt. Dieses menschlich und hierarchisch organisirte Institut ist also auch die Heilsmittlerin und der Heilsbürge für das Seelenheil des einzelnen Christen. Nur in der Zugehörigkeit zu demselben und im Glaubensgehorsam gegen dasselbe wird ihm das Heil zu Theil. Gleichwohl wird in dem Einzelnen das Menschlich-Sündliche unterschätzt und die Fähigkeit selbsteigener Leistung überschätzt. Mit der Abschwächung des heiligen Gottesgebotes und mit der Verherrlichung der Menschensatzung geht nothwendig eine laxe Beurtheilung der Sünde Hand in Hand. Sobald der Einzelne durch Leistungen kirchlichen Gehorsams sich dessen würdig macht und in die rechte Disposition bringt, wird ihm die Gerechtigkeit eingegossen und durch kirchliche Handlungen versiegelt. Die sündige Lust ist als solche nicht wirkliche Sünde, sondern nur Anlass dazu. Der alte Mensch braucht nicht zu sterben, — er kann und soll fromm werden, und zwar durch Glaubensgehorsam und Liebeswerke im Dienste kirchlicher Vorschrift und Auctorität! Das ist der laxe Hintergrund dieser weltförmig ethnisirenden Moral, welche durch Creaturvergötterung und Apotheose des Menschlichen das Sensorium für die Mark und Bein erschütternde, tödtende Macht des Gesetzes ebenso verloren hat, wie sie andrerseits die evangelische Grundforderung der Sinnesänderung (Busse) und Wiedergeburt für den allein aus Gnaden zu rettenden Sünder verkennt. Ja selbst die katholisch-mönchische Weltflucht und die überreizte Gestalt ihrer Askese kann (wie z. B. ähnlich im Buddhismus) aus dem heidnisch-weltlichen Princip dieser Kirche erklärt und hergeleitet werden. Der Mensch, welcher als Glied dieser Kirche, im Gehorsam gegen das hierarchische Gebot, die sogen. evangelischen Rathschläge und die höheren, sogen. voll-

kommenen Pflichten erfüllt, wird als solcher verherrlicht und präconisirt. Er braucht nicht innerlich in täglicher Busse der Sünde zu sterben; er muss sich aber äusserlich der Welt entziehen, um in dem selbsterworbenen Nimbus sittlicher Vollkommenheit zu glänzen. Durch eigene Leistung, durch gute Werke erringt sich ein Jeder das Heil, das ihm zwar eben deshalb innerlich nie gewiss werden darf, aber durch die kirchlich-hierarchischen Organe und mittelst der sacramentalen Handlungen der Kirche zugesprochen und garantirt werden kann. So tritt für das Bewusstsein des römischen Katholiken zwar nie jene innere Heilsgewissheit ein, die ihn bei täglich erneuertem Selbstgericht und täglich neu begonnenem Kampf in dem Bewusstsein seiner Gotteskindschaft befestigen könnte; wohl aber droht eine Heilssicherheit einzuschleichen, die in der eingebildeten Garantie des kirchlichen Institutes wurzelt und thatsächlich dem Fleische, weil der Selbstgerechtigkeit und dem äusserlich werkheiligen Pharisäismus Raum giebt. — Das Entsittlichende dieser scheinbar weltflüchtigen, im Grunde weltherrlichen und creaturvergötternden Moral culminirt in der jesuitisch infallibilistischen Ausgestaltung derselben, in welcher wir lediglich die krankhafte, aber folgerichtige Vollendung derselben zu erblicken vermögen. Da wird alle sittliche Gesinnung, alle persönliche Ueberzeugung dem klerikalen Gemeinschaftszweck geopfert. Der Einzelchrist wird Mittel zum Zweck. Die Gewissen werden geknechtet unter das Joch des kirchlichen Gehorsams. Alle Freiheitsentwickelung erscheint gelähmt, aller Durst nach Erforschung der Wahrheit erstickt. Das kirchliche Institut mit dem unfehlbaren Papst an der Spitze wird zum Ideal. Die abschreckendste Creaturvergötterung macht sich breit, und die Menschensatzung masst sich usurpatorisch das Recht der Gottesoffenbarung an. Wir haben die Wandlung des Christenthums, der Religion der Freiheit und Liebe, in ein unduldsames, fleischliches, und doch scheinheilig theocratisch sich gerirendes Heidenthum als abschreckendes Beispiel vor uns.

Selbstverständlich liegt solche Ausartung zu wirklichem Antichristenthum nicht in der Tendenz der gesammten römischen Confession, geschweige denn in der bewussten Absicht der einzelnen Katholiken. Aber als Consequenz wird und muss sie sich überall dort geltend machen, wo man in falschem Objectivismus menschliche Auctoritäten zu absolut göttlichen stempelt und das Freiheitsrecht, sowie die innerlich psychologische Freiheitsentwickelung des christlichen Einzelsubjects mit Füssen tritt.

Wo das Institut als solches Selbstzweck ist, wo die Lehrsatzung der Kirche zum unfehlbaren Orakel wird, da haben wir den handgreiflichen orthodoxistischen Fanatismus, welcher die persönliche Glaubensentwickelung und christliche Characterbildung nach der gesetzlich kirchlichen Schablone misst und eben dadurch unmöglich macht. Daher ist auch trotz der Betonung des Gemeinschaftsfactors die römische Moral eine durchaus antisociale, wenigstens keine socialethische, weil dem Einzelnen die abstracte Auctorität des Kirchenthums in mechanischer Weise, d. h. im Widerspruch zur Psychologie und zu den persönlich geschichtlichen Voraussetzungen aufoctroyirt und eben dadurch die schöne und reiche Mannigfaltigkeit kirchlicher Gemeinschaftsgliederung zerstört wird. Indem die christliche Persönlichkeit auf dem Procrustesbett der äusserlich hierarchischen Kirche in ihrem Rechte verkürzt, ja geradezu erstickt und entseelt wird, muss auch der Gesammtorganismus die Zeichen der Desorganisation an sich tragen. Man kann ihm nur die Prognose der allmäligen Verwesung stellen. —

Anders, ja wie es scheint in jeder Hinsicht entgegengesetzt, steht es mit der reformirten Kirche. Sie hat eine Antipathie, ein wahres Grauen gegen Alles, was an Creaturvergötterung erinnert. Sie will die Wurzeln christlicher Sittlichkeit tief in den Boden der Gottesfurcht eingesenkt sehen. Aller Menschensatzung gegenüber soll, selbst mit principiellem Ausschluss kirchlicher Tradition, Gottes Wort und absoluter Wille allein entscheiden, was sittlich ist, was nicht. Die Unbedingtheit göttlicher Macht ist die Voraussetzung, die Verherrlichung göttlicher Ehre das Ziel alles sittlich berechtigten Strebens. Das Göttliche aber wird durchgehends in seiner absoluten Transscendenz fixirt. Es soll beileibe nicht mit dem Irdisch-Geschöpflichen und Zeitlich-Geschichtlichen amalgamirt, in dasselbe eingesenkt gedacht werden. Das hiesse ins Heidenthum Roms, in die Creaturvergötterung zurücksinken.

So wird denn im Gegensatz zum romanisirenden Monophysitismus oder ethisch bezeichnet: im Widerspruch gegen Roms Vergötterung der Menschensatzung und Vermenschlichung des Gottesgebotes einem durchgehenden Nestorianismus von Seiten der reformirten Lehre gehuldigt, d. h. ethisch ausgedrückt: es wird Gottes Wille in seiner starren Absolutheit und Alleinwirksamkeit zur sittlichen Norm erhoben und in ein gewissermassen abstractes Verhältniss zur Welt und zur gesammten Creatur versetzt. Obwohl in dieser Gottesverehrung ein Zug mystischer,

transscendentaler Frömmigkeit zu liegen scheint, hat man doch mit Recht von dem antimysterischen, d. h. rationalisirenden Grundzuge der reformirten Kirche gesprochen. Denn das wahrhaft Mystische geht auch in der sittlichen Sphäre mit dem Glauben an die tiefe und innige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und Endlichen, des Ewigen und Zeitlichen, des Geistigen und Leiblichen, der Nothwendigkeit und Freiheit Hand in Hand.

Im engsten Zusammenhange mit der reformirten Christologie und Gnadenmittellehre macht sich auch in ihren sittlichen Weltanschauungen jener Grundgedanke (infinitum non capax finiti) überall geltend. Wie in der urbildlichen Person und dem urbildlichen Leben Christi Göttliches und Menschliches nie voll und ganz sich zu durchdringen vermögen, wie vielmehr das Göttliche gleichsam über dem Wirkungskreise und der Erscheinung des Menschlichen schwebend, es weit überragend gedacht wird, so dass das Menschliche nie zum adäquaten Organ des Göttlichen zu gelangen, nie von demselben verklärt und verherrlicht zu werden im Stande ist; wie ferner in den Gnadenmitteln, in Wort und Sacrament, der sinnlich wahrnehmbare Ausdruck, das geschöpflich Elementare sich nimmermehr mit der Fülle des Göttlichen zu einen, realer Träger göttlichen Geistes zu sein vermag, indem der sinnliche Laut (Wort), wie das elementare Zeichen (Sacrament), ja die gesammte zeitliche Handlung neben der geheimen innerlichen oder überweltlichen Gotteswirkung einhergeht; — so wird auch im christlich sittlichen Leben das Gottesgebot als Ausdruck seines absoluten Willens in ein durchaus abstractes Verhältniss zu den menschlich-geschichtlichen Erscheinungen gesetzt. Es droht die Gefahr eines terroristischen Determinismus, einer äusserlichen Heteronomie. Weil göttliche Gnade und menschliche Freiheit nicht in ihrer tiefen Einheit erfasst werden, weil das herrlichste und reichste Problem sittlichen Lebens, eben jene Durchdringung der göttlichen Nothwendigkeit und menschlicher Willensbewegung nicht verstanden und bewahrt wird, tritt das gefährliche Dilemma ein: entweder mit Betonung des göttlichen Factors in prädestinatianischer Weise die menschliche Freiheit illusorisch zu machen; oder aber neben der göttlichen Machtwirkung die menschliche Mitwirkung in synergistisch-pelagianischer Weise zu betonen. Daher kommt es, dass in dem reformirten Bekenntniss, trotz dem Vorwalten des deterministischen Princips, eine Neigung zu gesetzlicher Werkheiligkeit und zum Synergismus nicht ausgeschlossen erscheint.

Man hat mit Recht bei tieferer Analyse der reformirten Grundanschauungen darauf hingewiesen (Schneckenburger), dass trotz der Hervorhebung der Alleinwirksamkeit göttlicher Gnade und trotz der Betonung der Rechtfertigung allein durch den Glauben eine eigenthümliche Lehre von den guten Werken bei den reformirten Theologen sich geltend macht, eine Lehre, welche auffallend an die römische Ansicht heranstreift, — ein neuer Beweis für den alten Satz, dass die Extreme sich berühren.

Wird nämlich der absolutistisch gefasste Heilswille Gottes zur alleinigen Causalität menschlichen Heilslebens und christlichen Gnadenstandes in der Kindschaft, so fragt es sich, wie der Mensch dieser seiner Bestimmung zur Seligkeit gewiss werden könne. Die Gnadenmittel, das Evangelium, die im Wort geschehende Zusage des Heils, sowie die sacramentale Vergewisserung derselben gegenüber dem Einzelnen, — sie sind und bleiben eine zweifelhafte Instanz, weil sie den verborgenen absoluten Willen (das decretum) Gottes über den Einzelnen nicht klar und sicher verbürgen. Die Gewissheit muss vielmehr aus inneren geistlichen Gründen des persönlich-christlichen Lebens entnommen werden. Das Heiligungsleben des Einzelnen verbunden mit dem rein innerlichen Zeugniss des Gottesgeistes muss ihm seinen Gnadenstand, resp. sein Prädestinirtsein vergewissern. So schleicht ein werkheiliger, synergistischer Subjectivismus durch die Hinterthür herein, trotz der theoretischen Geltendmachung der Alleinwirksamkeit Gottes und trotz der Hochhaltung des sola fide. Die sittliche Leistung des Christen erscheint nicht mehr als das freie Product jener kindlich zuversichtlichen und fröhlichen Gewissheit, wie sie auf Grund der allgemeinen Gnade Gottes durch Wort und Sacrament dem Einzelnen versiegelt worden ist. Es arbeitet sich so zu sagen der Einzelne ab, um im Gehorsam gegen das unbedingt geltende Gottesgesetz, gegen den absoluten Gotteswillen sich erst die volle Gewissheit seines Gnadenstandes zu erringen und zu befestigen. Der Heiligungsfortschritt wird also der Maasstab der Gotteskindschaft und Wiedergeburt; die eigene christliche Liebeswärme zum Thermometer göttlichen Erbarmens. Die Werke erscheinen zwar nicht als verdienstliches Mittel der Heilserwerbung, wie beim römischen Katholicismus, wohl aber gewissermassen als Mittel der Heilsvergewisserung, als subjectives Kriterium der Prädestination.

Daraus erklärt sich zum Theil wenigstens die eigenthümliche und in ihrer Leistungsfähigkeit imponirende Vielgeschäftigkeit des reformirten Wesens. Jener Martha-Character ihrer Moral, den man vielfach als besonderes Charisma bezeichnet und als beschämendes Beispiel dem lutherischen Quietismus gegenübergestellt hat, ergiebt sich als Consequenz ihres religiösen Princips. Im practischen Leben, namentlich in der Ausgestaltung kirchlichen Gemeinlebens, zeigt sich aber jene „Consequenz" nach ihrer krankhaften, gesetzlich rigoristischen Einseitigkeit; es ist die creatur- und naturscheue Moral, die sich gerade im reformirten Typus geltend macht.

Wir haben schon oben hervorgehoben, dass nach dem reformirten Princip die Kirche als Organismus des Heils mit ihrem Zeugniss und ihren Heilsmedien zurücktritt hinter der unmittelbaren Glaubens-Erfahrung des christlichen Subjectes, welches der göttlichen Gnade unmittelbar gewiss werden und das Leben der Wiedergeburt in der Heiligung documentiren soll. Gleichwohl, ja vielleicht gerade deshalb entwickelt sich in der reformirten Ethik, sofern sie das christliche Gemeinschaftsleben zu reguliren und zu ordnen unternimmt, ein pietistisch-gesetzlicher Zug, indem der Einzelne aus der gegliederten, natürlich organischen Stellung zum Gesammtleben herausgerissen, so zu sagen künstlich und auf Grund statutarischer Heiligungsvorschriften demselben eingeordnet wird.

Weil jenes christliche Grundmysterium: „Gott geoffenbart im Fleisch" — dem Reformirten nie zu tieferem Verständniss gelangt, weil nach seiner Meinung das Endliche nie voll und ganz vom Unendlichen durchdrungen, das Natur- und Creaturleben also auch nie in den Process der Verklärung aufgenommen, das Reale nie vom Idealen erfüllt und gesättigt werden kann, müssen auch die verschiedenen Gebiete des natürlich-geschichtlichen Lebens: Kunst und Wissenschaft, volksthümliche Sitte und Geselligkeit, Weltcultur und irdischer Beruf mit Misstrauen betrachtet und rigoristisch beurtheilt werden. Die Kunstscheu und poësielose Nüchternheit des reformirten Cultus ist bekannt. Die Strenge ihres Zuchtverfahrens characterisirt ihr kirchliches Gemeinschaftsleben. Aus Angst vor der Scylla des Paganismus, der heidnisch römischen Verweltlichung und Laxheit, geräth man in die Charybdis judaisirender Gesetzlichkeit. Es droht das Schreckbild der Theocratie auf Neutestamentlichem Boden. Die absolutistisch aufgefasste Gottesherrschaft vollzieht und realisirt sich in einem, Alles Einzelne vorschreibenden und die freie Bewegung der christlichen Persönlichkeit lähmenden Kirchenregi-

ment, wie wir es namentlich in den schweizerischen und schottischen, französischen und holländischen Gestaltungen reformirt kirchlichen Lebens geschichtlich verkörpert vor uns sehen.

Wundersam genug! Wie verträgt sich solcher Rigorismus gesetzlicher Art, solche zuchtsüchtige Unduldsamkeit mit jenem oben hervorgehobenen, einseitig innerlichen Subjectivitätsprincip? Scheint doch gerade das Zurücktreten des „Kirchlichen" der christlichen Persönlichkeit eine freiere Bewegung in Aussicht zu stellen? Will doch der reformirte Christ, wie z. B. Vinet diesen Gedanken fast leidenschaftlich durchgeführt hat, dem christlichen Individualismus im Gegensatz zum kirchlichen Gesammtleben und dessen Traditionen sein specifisches Vorrecht wahren? Will er nicht die Freiheit und Innerlichkeit, die Kraft und Wahrheit christlichen Glaubens retten und gegenüber der mechanischen Gewohnheit und Aeusserlichkeit des Massenchristenthums bewahren?

Wenn irgendwo, so können wir es hier an der Entwickelung des reformirten Princips beobachten, wie die einseitige Hervorhebung der christlichen Subjectivität auf Kosten der socialethisch gegliederten Gesammtheit die wahre, evangelische Freiheitsentwickelung zu untergraben droht. In dem Maasse nämlich, als die naturgemässe organische Gliederung und die derselben entsprechende reiche Mannigfaltigkeit christlichen Heilslebens verkannt, mit einem Wort das kirchliche Fundament des evangelischen Christenthums unterschätzt wird, macht sich die subjective Form persönlicher Frömmigkeit zum mehr oder minder alleinigen Masstab für dasjenige, was man im christlichen Sinne gesund ethische Entwickelung nennt. Je hervorragender und energischer dann die christliche Einzelpersönlichkeit in ihrem Heilsleben sich ausbildet und auswirkt, desto leichter wirft sie sich zur Leiterin und Beherrscherin der Uebrigen auf und octroyirt nur zu bald die individuelle Art, die eigenthümliche „Façon" ihres subjectiven Heilslebens der Gesammtheit als alleinseligmachende Heilsbedingung.

Diese Gefahr sehen wir bei allen sectirerischen Gestaltungen des Christenthums, bei allem pietistischen oder herrnhutischen Conventikelwesen sich geltend machen. Sobald das Gemeinleben nur als Frucht, nicht als die bereits vorhandene organische Grundbedingung des sittlich religiösen Lebens erkannt und verstanden wird; sobald man die Kirche als Sammlung wiedergeborener und im Heiligungskampf begriffener Personen ansieht und demgemäss meint machen und ausgestalten zu müssen:

wird das Personalbedürfniss und Personalgewissen der sogenannten „Erweckten“ zum Maasstabe der Beurtheilung für das gesammte kirchliche Leben erhoben. Die zarte Rücksicht auf die Entwickelungsstufen und verschiedenen Lebensformen christlicher Sittlichkeit wird ignorirt und mit der gesetzlichen Frömmigkeitsschablone die wahre evangelische „Freiheit eines Christenmenschen“ zu Grabe getragen. Die individuelle Form christlich subjectiven Gebahrens wird zum allgemeinen Gesetz. Der Rigorismus sonderlicher Heiligkeit und die Allüren erregten Gefühlschristenthums geben dann schliesslich jener widerwärtigen, pharisäisch exclusiven, vielgeschäftigen und intoleranten Selbstgerechtigkeit die bedenklichste Nahrung.

Wir sind, wie gesagt, weit davon entfernt, durch solche Characteristik der Schattenseiten des reformirten Standpunktes die sittlichen Leistungen seiner einzelnen Vertreter und das ernste thatkräftige Wesen in dieser ganzen Sphäre protestantisch kirchlichen Lebens zurücksetzen oder bemäkeln zu wollen. Wir wissen wohl, dass in praxi, namentlich auf dem Boden der deutsch-reformirten Kirche, sich manches anders gestaltet, ja sogar eine gewisse, dem Massenchristenthum schmeichelnde laxe und weltförmige Richtung in Folge des Indifferentismus gegen kirchliches Bekenntniss und kirchliche Tradition aufkommen kann und vielfach zu Tage getreten ist. In den streng reformirten Kreisen wiederum muss die grosse sittliche Energie und der vielseitige Reichthum christlicher Liebesarbeit auch dem Gegner dieses Standpunktes Respect einflössen. Namentlich kann und soll sich der Lutheraner an dem im Ganzen hervortretenden Eifer und dem Heiligungsernst der gläubigen Reformirten ein beschämendes Beispiel nehmen. Aber der principiellen Gefahr muss er trotzdem klar ins Auge schauen. Jenem creaturscheuen Subjectivismus, der in Folge der Verkennung der socialethischen Grundansicht den vielgegliederten Leib des wahrhaft gegenwärtigen Christus atomisirt und individualistisch zerfetzt, wird der evangelisch gesinnte Ethiker ebenso entgegentreten müssen, als dem römischen Objectivismus mit seiner Apotheose eines hierarchisch infalliblen Kirchenthums. Nur so kann es ihm gelingen, innerhalb der gottgesetzten Ordnung eines kirchlichen Organismus die gesunde „Freiheit eines Christenmenschen“ zu wahren.

Sehen wir näher zu, ob jene evangelisch kirchliche Auffassung des Christenthums, welche den Namen des Lutherthums sich nicht selber gegeben, sondern von ihren Gegnern im ge-

schichtlichen Verlauf confessionellen Kampfes wider Willen erhalten hat, — ob sie den beiden geschilderten Einseitigkeiten entgeht und mit ihren ethischen Principien wirklich die „goldne Mitte" vertritt. —

Zunächst will ins Auge gefasst sein, dass die lutherische Reformation mit ihrem Centralgedanken nicht bloss gegen die im römischen Kirchenthum drohende ethnisirende Gefahr der Apotheose des Menschlichen, sondern vorzugsweise dagegen sich richtet, dass man in judaistischer Weise die gesetzliche Leistung des Menschen zur Heilsbedingung erhebe und die hierarchisch kirchliche Vermittelung an die Stelle des alleinigen Mittlerthums Christi und der in Christo geoffenbarten, universellen Gnade Gottes setze. Daher dürstet das evangelische Lutherthum vor allem nach der Befreiung vom Joch des Gesetzes auf Grund göttlich verbürgter Heilsgewissheit (certitudo salutis).

Das Bedürfniss, die Kirche aus ihrer „babylonischen Gefangenschaft" zu lösen, geht Hand in Hand mit der Wahrung des Kleinodes der „Freiheit eines Christenmenschen", welcher „im Glauben ein Herr aller Dinge" und „in der Liebe ein Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan" ist und mehr und mehr werden soll. Denn das Christenthum stehet nicht im Sein, sondern im Werden, in dem steten Fortschritt des Lebens auf der gottgesetzten, heilsgewissen Basis des rechtfertigenden Glaubens.

Im rechtfertigenden Glauben, als dem einzig denkbaren Empfangsorgan für die Gnade Gottes in Christo, ruht und wurzelt die demüthige Liebesgesinnung und aller kindliche Liebesgehorsam des Christen. Vor Allem wird hier jeder Selbstruhm zu Schanden. Der alte Mensch wird im Selbstgericht zerschlagen. Das ist Grundbedingung für alle gesunde, selbstlose Sittlichkeit. Der natürliche Pharisäismus findet dabei keinerlei Nahrung, weil die „tägliche Busse," wie es in Luthers erster These heisst, nicht als einzelne Leistung, sondern als ein „das ganze Leben" währendes Sterben erscheint, in welchem „der alte Adam ersäuft werden" soll. Und doch ist dieses Sterben, diese unter den Schrecken des Gesetzes und der Anfechtung des Gewissens sich täglich erneuernde Demüthigung und Sinnesänderung keine Selbstvernichtung. Denn sie ist nicht denkbar ohne freudigen und fröhlichen Aufblick auf den, dessen Gnade uns in Christo durch die Zusage des Evangeliums verbürgt ist. Die Gewissheit der Sündenvergebung erzeugt und nährt in dem zerschlagenen Herzen jenen gottgeschenkten Glauben, jenen kindlich vertrauenden Sinn, der sei es auch in Senfkorngestalt Keimpunkt eines

neuen Lebens werden muss. Der dankbare und fröhliche Kindessinn ist es, der mit der selbstlosen Empfänglichkeit für das Gute die wahre innere Lust und freudige Thatkraft zum Leben in der Liebe vereinigt.

Zwar stellt die calvinische Kirche ebenso wie die evangelisch lutherische die „Rechtfertigung allein aus Gnaden“ in den Vordergrund ihres Bekenntnisses und ihrer sittlichen Weltansicht. Gleichwohl gestaltet sich, wenn wir der Sache auf den Grund schauen, dieses Materialprincip der Reformation hier und dort sehr verschieden, sowohl was die theologischen Prämissen, als was die practischen Consequenzen betrifft. Bei den Calvinisten ruht dasselbe, wie wir sahen, auf einem abstracten Gottesbegriff, der mit seinem prädestinatianischen Hintergrunde der Freiheit und Heilsgewissheit des Christen Gefahr droht und in der Consequenz jenen starren gesetzlichen Rigorismus gegenüber allem Natürlichen und Creatürlichen erzeugt. In der lutherischen Auffassung hingegen ist jener rechtfertigende Glaube die Basis für die lebensvolle Einigung göttlicher Alleinwirksamkeit und menschlicher Lebensbewegung und zwar deshalb, weil der Glaube seinem Princip nach Gott und Mensch so zusammenfasst, dass — wie wir oben schon sagten, — Gottes Rath und menschliche That in ihm eins werden. Sein Princip, wie sein centraler Inhalt ist aber Christus, der lebendige und wahrhaft gegenwärtige Gottmensch, der Versöhner. Die christocentrische Natur des Glaubens ist nach lutherischer Betrachtungsweise der eigentliche Hauptgrund für seine ethische Fruchtbarkeit. Weil er „christologisch gesättigt“ ist, darum ist er auch das Palladium der wahren sittlichen Freiheit, die ja nichts anderes ist als das menschliche, freudige Geeintsein mit Gott, der Quelle alles geistigen und thatkräftigen Lebens.

In Christo allein ist uns die auch in moralischer Hinsicht gewaltige, unendlich fruchtbringende Wahrheit thatsächlich verbürgt, dass Gott und sein ewiger Wille nicht über der menschlich creatürlichen Schranke in vornehmer Transscendenz und Absolutheit schwebend gedacht werden darf, sondern dass er sich tief hineinsenkt ins irdisch zeitliche Dasein, dass er mit Menschen menschlich handelt und verkehrt, dass der unendlich persönliche Gott, der die Liebe ist, in menschliches Leiden und menschliches Mitgefühl hinabtaucht, um das Creatürliche und Menschliche zu sich zu erheben, zu heiligen, zu entschränken und zu verklären. „Gott geoffenbart im Fleisch“ (Deus capax finiti) — das ist nach lutherischer Auffassung jenes Kleinod des

Glaubens, in welchem uns zugleich die fröhliche Hoffnung verbürgt ist, dass alles Creatürliche und Irdische als solches die Fähigkeit und die Bestimmung hat, Ausdruck und Träger göttlicher Idee, göttlichen Lebens zu sein (finitum capax infiniti) und schliesslich, mit Ueberwindung und Aufhebung der allein hemmenden Schranken der Sünde ganz und in adäquater Weise zu werden.

Es ist dieser Glaube an des lebendigen Gottes reale Incarnation (Ensarkosis) und der materiellen Creatur ideale Verklärung (Apotheosis), jene tiefinnerliche Ueberzeugung von der Fleischwerdung Gottes und Geistwerdung der Natur, wie sie in Luthers christologischem Theismus überall durchklingt, durchaus nicht identisch mit der römisch monophysitischen Apotheose des Menschlichen und jener auf heidnischer Creaturvergötterung ruhenden Weltherrlichkeit der katholischen Kirche. Dazu hatte Luther ein viel zu tiefes Bewusstsein von der Sünde, von der ebendeshalb nothwendigen Kreuzesgestalt aller Versöhnungs- und Erlösungsoffenbarung, von der Unumgänglichkeit des aus der Anfechtung geborenen, steten geistlichen Kampfes (Busse). Wie Gott in Christo das Kreuz getragen, wie der Menschensohn nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte, wie Er durch Tod zum Leben sich hindurchrang, wie Er den Schranken des Gehorsams und dem bitteren Kelch der Leiden zum Zweck der Versöhnung sich unterzog, so soll auch die Jüngerschaft Jesu ihr aus Gott geborenes Leben als ein mit Christo in Gott verborgenes unter dem Kreuze bewähren und mit Abthun aller weltförmigen Herrlichkeit den guten Kampf des Glaubens kämpfen, um mit Christo gekreuzigt im Geiste auch mit Christo zu erstehen. Luther hat daher einen Abscheu gegen die „Theologie der Ehren“ und weiss nur von einer „Theologie des Kreuzes.“

Allein mitten im Kampf mit der Sünde, trotz aller Schmerzen des Kreuzes, trotz der unverkennbaren Schranken und der Unvollkommenheit irdischen Lebens, weiss sich doch der Christ als eine neue Creatur, gehoben durch die Gewissheit der realen Gnadengegenwart Gottes in Christo, getragen durch die wahrhaftige Einwohnung des heiligen Geistes, durchdrungen von den Kräften des ewigen Lebens.

Dogmatisch prägt sich dieser mystische Grundzug der lutherischen Kirche der abstract-deistischen, reformirten Ansicht gegenüber vor Allem in der Christologie aus: in der Lehre von der Menschwerdung, von der Durchdringung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo (communio naturarum),

von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur (communicatio idiomatum), von der realen gottmenschlichen Allgegenwart des verklärten Herrn und Hauptes seiner Kirche (Ubiquität). Sodann aber erklären sich aus demselben die betreffenden Bekenntnissunterschiede in der Lehre vom Worte Gottes, von der Taufe, vom Abendmahl, von der Gnadenwahl und von der Einwohnung des dreieinigen Gottes in den Wiedergeborenen. Ueberall sucht der lutherische Glaube das Problem der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des Ewigen und Zeitlichen, der Nothwendigkeit und Freiheit zu wahren, selbst wenn die Speculation menschlichen Verstandes nicht zur begrifflichen, wissenschaftlichen Klärung und Durchführung desselben ausreichen sollte.

Diese dogmatischen Differenzen, welche hier weiter zu verfolgen nicht der Ort ist, zeigen sich durchgehends als ethisch bedeutsame in den practischen Consequenzen; — ein Beweis, dass es sich hier nicht um theologische Haarspalterei oder scholastische Formeln handelt, sondern dass — wenn auch dem einzelnen Christen oft unbewusst — die geschichtlich entwickelte kirchliche Dogmendifferenz einen Unterschied der gesammten geistig-sittlichen Weltanschauung theils zur Voraussetzung, theils zur Folge hat. Der confessionelle Kampf ist in solchem Fall nur der Ausdruck eines geistigen Principienstreites, dessen Tragweite nicht mit dem Maasstabe der dogmatischen Formel gemessen sein will. Luthers oft als hart verschrieenes Wort, das er den schwarmgeisterischen Zwinglianern gegenüber aussprach: Ihr habt einen anderen Geist — ist ein Zeugniss seines divinatorischen, überall das practische Leben berücksichtigenden social-ethischen Wahrheitssinnes. Denn wenn auch der Einzelne in seinem reflectirten Bewusstsein nichts davon ahnt, im Gemeinleben der Kirche, in der christlichen Tradition und Sitte giebt sich „der andere Geist“ typisch kund und erzeugt eine modificirte Collectivgestalt christlichen Seins und Gebahrens.

Vor Allem erscheint innerhalb des lutherischen Gedankenkreises das Recht des Creatürlichen und Natürlichen, wenn es nur in den Dienst der göttlichen Idee gestellt wird, tiefer erfasst und besser gewahrt als bei der von uns schon entwickelten reformirten, creaturscheuen Gesetzlichkeit. Der apostolische Satz: „Alles ist Euer“ und der ethisch bedeutsame Gedanke: „Alle Creatur Gottes ist gut, die mit Danksagung genossen wird“ — sie kommen nur innerhalb der lutherischen Gesammtanschauung zu vollem Verständniss und zu wahrer Anerkennung.

Denn im Glauben ist der Christ kraft seiner Gottesgemeinschaft und Gotteskindschaft „ein Herr aller Dinge.“ In dieser Welt, mitten im irdischen Beruf ist die Stätte seiner gottgewiesenen Lebens- und Liebesarbeit. Nicht ein geheimnissvoll verborgener transscendenter Rathschluss Gottes, nicht die eigene Werkleistung und die mühseligen Fortschritte seiner inneren Heiligung verbürgen ihm seine Wiedergeburt und Gotteskindschaft, sondern Gottes zuvorkommende Gnade in Christo, welche im Wort und Sacrament ihm die persönliche Erwählung und Sündenvergebung zusagt und in gottmenschlicher Weise mittheilt, ihn eben dadurch aus „der Hölle der Ungewissheit“ befreit. Und weil, wo „Vergebung der Sünden auch Leben und Seligkeit“ ist, weil der Christ seine „Gerechtigkeit“ weder erst selbst zu beschaffen, noch auf eine ganz ungewisse Gnadenwahl zurückzuführen braucht, weil er die „Gerechtigkeit die vor Gott gilt,“ durch evangelische Verheissung in Christo und durch sacramentale Versiegelung im Glauben hat und besitzt, schlägt sein Herz in dankbarer Gegenliebe Gotte entgegen und nimmt mit freudiger Zuversicht die Gaben aus seiner Hand, die uns im irdischen Berufsleben seine Güte darreicht. Daher Luthers goldene Lehre vom irdischen Beruf, welchen er als das gottgeheiligte Arbeitsfeld des Christen ebenso gegenüber der selbsterwählten Heiligkeit des römischen Mönchs- und Klosterwesens, als gegenüber der sonderlichen Frömmigkeit eines schwarmgeisterischen Mysticismus, kurz gegenüber aller falschen Weltflucht durchzuführen suchte. Daher die dem lutherischen Christen so selbstverständliche kindliche Freude an Kunst und Natur, an allen Früchten geistiger Culturentwickelung und volksthümlicher Production. Daher die dem reformirten Typus so unzugängliche, dem evangelischen Lutherthum so natürliche Ausgestaltung des religiösen Kultus in Bild und Handlung, in Kunst und Liturgie, ohne doch in den römischen Missbrauch der Apotheose irdischer Sinnbilder zu gerathen. Daher endlich die dem Reformirten, wie Katholiken gleich fernliegende fröhliche Heiligungslehre, welche den Christen nicht unter dem Joch des Gesetzes sich erst abarbeiten heisst, um eine Stufe sittlicher Vollkommenheit oder wahrer Wiedergeburt zu erklimmen, sondern ihn in der Nachfolge Christi als ein bereits in der Taufe wiedergeborenes und begnadigtes Gotteskind erscheinen lässt, wenn er nur vom Banne der Schuld befreit, die Luft der Gnade athmend, sich froh und dankbar in dem „Gesetze der Freiheit,“ in dem neuen Kindesgehorsam der Liebe bewegt.

Freilich droht, wie überall in menschlich-geschichtlichen Gestaltungen des Lebens, so auch hier dem lutherischen Christen die besondere Gefahr eines Antinomismus, einer einseitigen Betonung der Freiheit bis zur Geringschätzung gesetzlicher Selbstzucht und Selbstüberwindung. Diese Gefahr kann entweder als thatlose Selbstberuhigung (Quietismus) oder als begehrliche Weltförmigkeit (Laxheit) zu Tage treten, je nachdem der Einzelne gemäss seinem sündig gearteten Naturell (Temperament) mehr zu contemplativer Trägheit oder mehr zu genussüchtiger Vielgeschäftigkeit neigt. In Hinsicht dieser beiden seelengefährlichen Abwege kann und soll ihm das reformirt oder römisch geartete ernste Christenthum ein ethisch bedeutsamer Mahner und Warner sein. Mahnen soll er sich lassen durch den Heiligungseifer des Reformirten zu ernster, thätiger Arbeit in der Liebe, nicht um die Gewissheit der eigenen Gotteskindschaft erst zu gewinnen, sondern um sie nicht durch Ausartung in fleischliche Sicherheit zu verlieren. Und warnen soll er sich lassen durch die römische Weltförmigkeit und Creaturvergötterung, dass nicht sein Gewissen verunreinigt und die zerstörende Macht der sündigen Lust in allem Creatürlichen von ihm verkannt oder die Nothwendigkeit des heissen täglichen Busskampfes als Bedingung der Heilsbewahrung unterschätzt werde. Aber jene Mahnung und diese Warnung bedarf der lutherisch gesinnte Christ nicht in Folge des evangelischen Principes, auf welchem er steht, sondern in Folge der eigenwilligen Principwidrigkeit, in welche er durch seinen alten Menschen, durch seine sündig-selbstsüchtige, faule oder genussüchtige Natur hineingezogen wird. Denn jenes Princip der „Freiheit eines Christenmenschen" im wahren lebendigen Glauben fordert mit N o t h w e n d i g k e i t (necessitate consequentiae) die Frucht der thätigen Liebe im Gehorsam gegen das Gottesgesetz. Und die im Lutherthum waltende, tief mystische Idee der innerlichen Durchdringung des Göttlichen und Creatürlichen berechtigt, wie wir sahen, keineswegs zu einer oberflächlichen Weltverherrlichung. Sie fordert mit N o t h w e n d i g k e i t die im geistigen und sittlichen Läuterungskampf zu erringende Befreiung des Irdischen von den Schlacken des Sündlichen, auf dass die Welt unter dem Segen des Wortes vom K r e u z allmälig zur Verklärungsstätte göttlicher Macht und Liebe unter schweren Wehen herausgeboren werde. Daher der Christ, obwohl schon jetzt ein fröhliches und dankbares Gotteskind, doch weiss, dass er Gottes und seines Herrn

nur sein und bleiben kann, wenn er als ein rechter Kreuzträger seine Seligkeit zu schaffen sucht mit Furcht und Zittern. —

Zu erfolgreichem Kampf, wie zu kindlich fröhlicher Heilsgewissheit weiss sich aber der evangelisch lutherische Christ befähigt und erhoben nur innerhalb jener Heilsgemeinde, deren Glied er bereits durch die Taufe geworden. Nicht bloss in der Verhältnissbestimmung des universell göttlichen und individuell menschlichen Factors der Sittlichkeit steht die lutherische Lehre in der Mitte zwischen römischem und reformirtem Extrem, sondern gerade in der eigenthümlichen Auffassung des Gemeinschaftsfactors oder der Kirche erscheinen hier die Gefahren des einseitigen Objectivismus (Auctoritätsprincip) und Subjectivismus (Individualitätsprincip) glücklich überwunden oder wenigstens durch das wahre socialethische Princip in den Hintergrund gedrängt.

Zwar lässt sich nicht leugnen, dass historisch betrachtet die lutherische Reformation zunächst im Gegensatz gegen die römisch-kirchliche Bevormundung und Vergewaltigung der christlichen Einzelpersönlichkeit das Recht des gläubigen Subjects geltend zu machen suchte. Gegenüber der traditionellen Anmassung hierarchischer Heilssatzung und Heilsvermittelung musste vor Allem auf Grund göttlichen Wortes das allgemeine Priesterthum der Christen und die persönliche Erfahrung von der sündenvergebenden Gnade in Christo gerettet und gewahrt werden. Die Postulate des angefochtenen, nach Heilsgewissheit dürstenden und nach Befreiung vom Gesetzesjoch sich sehnenden Gewissens stellten sich in den Vordergrund. Diese tröstliche Gewissheit des persönlichen Gnadenstandes in Christo sollte durch kein willkürliches, menschliches Mittlerthum verkümmert werden, sondern einzig und allein in der göttlichen Zusage und Heilsordnung seine felsenfeste Basis und Bürgschaft haben.

In dem Maasse jedoch, als Recht und Bedürfniss der gläubigen Persönlichkeit und des christlichen Einzelgewissens von Seiten der reformirten und schwarmgeisterischen Bewegung in ungeschichtlicher Weise und heilsordnungswidrig in den Vordergrund gestellt wurden; in dem Maasse als folgerecht die kirchliche Tradition und Organisation, die Lehr- und Lebensgestaltung der christlichen Gemeinschaft in ihrer erziehenden Bedeutung verkannt, ja pietätslos zurückgedrängt ward: reagirte das gesund lutherische Bewusstsein und suchte die objectiv kirchlichen Grundbedingungen christlicher Glaubensentwickelung zu wahren.

Die bedeutsamen social-ethischen Consequenzen dieses Doppelkampfes zeigen sich uns in der gesammten Ausgestaltung des lutherischen Kirchenbegriffs, wie derselbe mit der lutherischen Christologie, Gnadenmittel- und Rechtfertigungslehre aufs Engste verwachsen ist.

Rom erhob das sichtbar-empirische Kirchenthum als vollendeten hierarchischen Mechanismus zum unfehlbaren, heilsmittlerischen Institut und schädigte dadurch nicht nur die Glaubensfreiheit der Einzelnen, sondern auch das Wesen der christlichen Kirche als geistlicher Heilsgemeinschaft. Die reformirte, mit den Sectirern und Schwarmgeistern sich berührende Anschauung betrachtete die Kirche nur als die unsichtbare Gemeinde der wahrhaft Gläubigen oder Prädestinirten, als eine Sammlung der vom Geist getriebenen Kinder Gottes, so dass die objectiv geschichtliche Macht der Kirche, als einer göttlich gestifteten Heils- und Erziehungs-Anstalt untergraben und subjectivistisch verflüchtigt ward. Die lutherische Lehre betonte hingegen die tief organische Einheit von kirchlichem Gesammtleben und persönlichem Glaubensleben in der von Christo gestifteten Heilsgemeinde, welche auf Grund der stiftungsgemäss verwalteten Gnadenmittel zugleich geistliche Heilsgemeinschaft und sichtbare Heilsanstalt auf Erden sei.

So erscheint die Kirche als das erlöste Volk Gottes, als der Tempel des lebendigen Gottes, da Christus der Eckstein ist, als Gottes Ackerwerk und Gebäude, als das königliche Priesterthum, als der Leib Christi, als die sichtbar-unsichtbare Reichsgemeinschaft, in welcher Christus, das gegenwärtige gottmenschliche Haupt, durch seine Geisteswirksamkeit in Wort und Sacrament sich eine bekennende Gemeinde des Glaubens (societas fidei et spiritus sancti) fort und fort erzeugt und lebensvoll eingliedert. Nur innerhalb der bereits vorhandenen, den ganzen Heilsschatz in sich bergenden Reichsgemeinschaft kann also auch der einzelne Christ heilsordnungsmässig die volle, freudige Glaubensgewissheit gewinnen und lebensvoll bewähren (extra ecclesiam nulla salus). Und doch steht der kirchliche Organismus des Heils nicht als äusserliches Rechtsinstitut mechanisch über den Einzelnen, um ihre Gewissensüberzeugung durch traditionell gesetzliche Auctorität zu knechten, sondern entwickelt sich als der Leib Christi in normaler Weise nur unter der Voraussetzung der lebensvollen Wechselwirkung von erziehendem Gemeingeist und persönlicher Glaubensüberzeugung (ubi spiritus sanctus, ibi ecclesia).

Demgemäss characterisirt sich dem lutherischen Bewusstsein die Kirche oder die geschichtliche Verwirklichung des Reiches Christi auf Erden weder als eine blosse innerlich-geistliche Personalvereinigung von eitel Gläubigen oder Heiligen (Freikirche im subjectivistisch-sectirerischen Sinne, „civitas Platonica“); noch auch als eine äusserlich gesetzliche, hierarchische Theocratie (Auctoritätskirche im papistischen Sinne); sondern als der religiös-sittliche Heilsorganismus, dessen normale Lebensbewegung allein von Christo ausgehend, durch das innige Wechselverhältniss des Ganzen und der Theile, des Hauptes und der Glieder bedingt erscheint (christliche Volkskirche). Unter solcher Voraussetzung wird auch die Mutterstellung der Kirche und ihre erziehende Aufgabe die Freiheit des einzelnen Gottes*kindes* nicht lähmen, sondern erst wahrhaft ermöglichen und zum Wohle des Ganzen naturgemäss, das heisst in diesem Zusammenhange: der christlichen Heilsordnung entsprechend sich gestalten und ausbilden lassen. Denn wo Pietät und Auctorität sich lebensvoll begegnen, da wird der Einzelne aus der Einsamkeit seines Fürsichseins in die seinem menschlichen Wesen entsprechende Gemeinsamkeit der geistlich-sittlichen Lebensinteressen hinausgerettet. Gerade durch die bewusste gliedliche Zugehörigkeit zum Ganzen erscheint die persönliche Macht und Freiheitsentwickelung des Einzelnen gehoben und wesentlich gestärkt.

Daher wird auch lutherischerseits die religiös-sittliche Bedeutung der kirchlichen Lehrtradition und *Bekenntnissbildung* für die Glaubensentwickelung des Einzelnen in das richtige Licht gestellt. Auf Grund göttlichen Wortes hat die Kirche als Glaubensgemeinschaft seit je her die Nothwendigkeit einer *bekennenden Antwort* erkannt. Sie formulirt ihr Bekenntniss, nicht um das Evangelium zu ergänzen, zu klären oder authentisch zu interpretiren. Sie will dasselbe nur vor alterirender Verunglimpfung schützen und im Gegensatz zu irrthümlicher Missdeutung ihren eigenen evangelischen Glauben schärfer präcisiren; — wir nennen das die *dialectische* Seite der Dogmenbildung. Um sich aber selbst in kampfreicher Entwickelung den biblisch begründeten Glaubensinhalt zum vollen Bewusstsein zu bringen, ist es unumgänglich, ihn fortschreitend neu auszugestalten und als Zeugniss des eigenen Lebens zu reproduciren; — wir nennen das die *organische* Seite der Dogmenbildung.

Das also auf dialectischem und organischem Wege ent-

wickelte kirchliche Bekenntniss hat aber trotz seiner zeitgeschichtlichen Form und unvollendeten Ausgestaltung doch an dem klaren biblischen Lehrgehalt eine ewige göttliche Basis. Für die Entwickelung des Einzelnen wie der Gesammtheit gewinnt es daher die Bedeutung eines regulirenden Factors, an welchem die innere, geistliche Zusammengehörigkeit der individuell mannigfaltigen Glaubensstandpunkte und des einheitlichen Gesammtlebens der Kirche gemessen werden kann.

Die Kirche als Gesammtheit braucht nothwendig zu ihrem Bestande ein der Reife ihrer entwickelten Heilserkenntniss entsprechendes klares Collectivbekenntniss. In dem Maasse als sie dasselbe aus dem Formalprincip der Schrift und dem Materialprincip des Glaubens immer neu zu begründen und lebensvoll, dem Zeitbedürfniss entsprechend zu bezeugen vermag, wird sie auf den Einzelnen einen überzeugenden und erziehenden Einfluss üben, ohne ihn in der Freiheit seiner Entwickelung zu stören. Der principiell klare Halt des Ganzen ermöglicht die zarteste Rücksichtnahme auf die mannigfaltigen, sittlich religiösen Bedürfnisse und Entwickelungsstufen des Einzelnen. Je stärker und nahrhafter die Speise der Mutter, desto gesunder die Lebenskost, die Milch des Evangeliums, mit der sie ihre Kinder zu versorgen vermag. Die unbestreitbare Regel, dass jeder Christ in individuellster Weise, in durchaus persönlicher Erfahrung, so zu sagen „nach seiner Façon“ das Heil allmälig erringen und erwerben muss, wird durch die Bekenntnissklarheit und Lehr-Entschiedenheit der Kirche nicht nur nicht aufgehoben, sondern in gesunder Weise bestätigt und sanctionirt. Denn je grösser die Garantie für die normale Lehrgestaltung des Ganzen, je klarer die Continuität einer innerlich fortschreitenden Bekenntnissbildung im Collectivorganismus, je fester die auf dem Princip der Lehre ruhende practisch-kirchliche Sitte sich geschichtlich als eine geistig erziehende und regenerirende Lebensmacht ausgestaltet, je zuversichtlicher das Vertrauen der Gesammtkirche zu der sieghaften Wahrheit des in ihr bezeugten Evangeliums sich begründet; desto ruhiger vermag sie diesen Geist der Wahrheit und des Glaubens ohne äusserliches Drängen und polizeilich staatliche Nachhülfe sich selbst auswirken zu lassen, desto duldsamer muss sie den Einzelnen in seinem noch unentwickelten Glauben zu tragen im Stande sein, desto freundlicher wird sie den Irrenden auf den rechten Weg zu weisen, desto ernstlicher an dem Widerstrebenden eine wahrhaft geistliche Zucht zu üben sich gedrungen fühlen.

Von diesem Standpunkte aus werden auch die beiden, oben von uns gekennzeichneten confessionellen Gefahren in Betreff der Stellung zur kirchlichen Lehrtradition am besten überwunden werden. Es braucht das Bekenntniss nicht indifferentistisch verflüchtigt zu werden, als käme es bloss auf die subjective Ueberzeugungstreue der christlichen Einzelpersönlichkeit an; — dadurch würde das christliche Gesammtleben atomisirt und desorganisirt und verlöre die Fähigkeit, seine weltgeschichtliche und volkserziehende Mission zu erfüllen. Noch auch soll die kirchliche Lehrsatzung als fertiges, articulirtes Dogma infallibilistisch fixirt und als gesetzliche Auctorität ohne Rücksicht auf die sittlich-religiöse Entwickelung dem christlichen Einzelsubject als Heilsbedingung octroyirt werden; — dadurch entstünde eine verdammungssüchtige Intoleranz; das christliche Gesammtleben verlöre durch schablonenhafte Mechanisirung die Fähigkeit, ein geistig erneuernder Sauerteig für die Lebensentwickelung der Völker zu werden.

Jener Indifferentismus ist die specifische Gefahr des reformirten Standpunktes. Er erzeugt die unklare Unionsdoctrin, welche mit der Fusion der Bekenntnisse nimmermehr die wahre Gemeinschaft fördert, sondern lediglich Verwirrung und unerquicklich gemehrten confessionellen Streit zur Folge hat. Ja wir haben oben bereits gesehen, dass aus solch indifferentistischem Subjectivismus keineswegs die Freiheit der geistlichen Lebensbewegung herausgeboren oder gefördert wird. Denn bei der Unklarheit und Machtlosigkeit des Gemeinschaftsfactors, bei dem Fehlen einer sachlich bestimmten und kirchlich sanctionirten Lehrgrundlage und Bekenntnissbasis wirft sich die hervorragende Einzelpersönlichkeit in bevormundender und dictatorischer Weise nur zu leicht zum Leiter der Massen auf. Sei es durch gesetzlichen Rigorismus in der Zucht, sei es durch liberalistische Phrasen und zündende Schlagwörter bestrebt man sich das zu ersetzen, was an sachlicher Lehrbestimmtheit und klarer geistlicher Organisation dem kirchlichen Gemeinleben mangelt. Und schliesslich tritt die bevormundende politische Gewalt sei es in der monarchisch-büreaucratischen Form des staatskirchlichen Regimentes, sei es in der social-democratischen Gestalt des „Gemeindeprincipes“ als klägliches Surrogat an die Stelle einer geistlich geordneten, auf der Lehr- und Bekenntnissgrundlage ruhenden Selbstverwaltung.

Die entgegengesetzte Gefahr der Intoleranz auf Grund einer für „unfehlbar“ gehaltenen kirchlichen Lehrtradition macht sich

beim Ultramontanismus geltend. Sie erzeugt jenen schroffen Doctrinarismus und fanatischen Orthodoxismus, welcher wesentlich darin besteht, dass man das Bedürfniss der Gesammtheit, einen articulirten Bekenntnissinhalt und eine bestimmte Lehrnorm zu besitzen, dem Einzelnen in unmittelbarer, ebenso ungeschichtlicher, wie unpsychologischer Weise gesetzlich aufzwängt. Man vergisst dabei vor Allem, dass die kirchliche Lehrtradition selbst, in geschichtlicher Allmäligkeit entstanden, nicht zu allen Zeiten der Kirche Christi als fertige Heilsbedingung gelten konnte, dass sie also, ein Resultat zeitlicher Entwickelung, auch nur in organisch allmäliger Weise dem Einzelnen angeeignet werden kann. Sodann aber verkennt man hier die individuell psychologischen Voraussetzungen für lebendige persönliche Glaubensüberzeugung. Es kann dieselbe nimmermehr durch einen clericalen gesetzlichen Machtspruch hervorgerufen werden, wenn sie anders als eine sittliche und geistige Lebenskraft sich erweisen soll. Daher denn im Ultramontanismus jene abschreckende Lehrtyrannei sich ausbildet, welche die regula fidei zu einem kirchenstaatlichen Gesetz erhebt und selbst die weltlichen Gewaltmittel bei der Durchführung ihrer dogmatischen Satzung nicht scheut.

So stehen sich also hier und dort die in ethisch-religiöser Hinsicht gleich bedenklichen Extreme und Krankheitssymtome kirchlichen Bekenntnisslebens gegenüber. Dort wird die kirchliche Lehrtradition als bedeutungslos, ja als störend für die Entwickelung des Einzelglaubens angesehen; hier wird sie überschätzt und zur abstracten Auctorität erhoben. Dort verkennt man den auf der Schrift ruhenden, im Worte Christi und der Apostel verbürgten ewigen Heilsgehalt kirchlicher Glaubenssubstanz; hier wird die bloss zeitgeschichtliche und deshalb unvollkommene Form derselben ignorirt. Dort desavouirt man in ängstlicher Scheu vor Allem, was Dogma und Menschensatzung heisst, die gesund organischen Bedingungen einer geschichtlich sich entwickelnden Glaubensregelung; hier macht man in ängstlicher Sucht nach gesetzlicher und auctoritativer Regelung des Glaubens den Buchstaben des Bekenntnisses zur knechtenden Fessel. Dort extravagirt der individuelle Geist; hier triumphirt die kirchliche Formel. Dort gilt die Freiheit im Sinne der individuellen Ungebundenheit als Losungswort; hier schreibt man den Gehorsam im Sinne der sclavischen Abhängigkeit auf das Panier. Dort winkt das rothe Gespenst eines liberalistischen

Massenchristenthums; hier droht das schwarze Schreckbild einer absolutistischen Hierarchie. Dort schäumen die uferlosen Wogen eines verschwommenen Unionismus; hier starrt der stabile Fels eines versteinerten Exclusivismus. Und wer will die Grenzen bestimmen, wo in praxi das eine Extrem in das andere übergeht, wo der Individualismus zur starren und rigoristischen Personaltyrannei wird und der Orthodoxismus in ein laxes „laissez aller" ausartet; wo die Freiheitstheorie zum Deckel der eigenwilligen Bosheit gemacht, und die Gehorsamsmaxime zum Mantel der Gesinnungslosigkeit gemissbraucht wird; wo der dogmatische Indifferentismus mit persönlicher Infallibilität und Intoleranz, und die kirchlich intolerante Infallibilitätsdoctrin mit subjectivem Indifferentismus naturgemäss sich amalgamirt.

So tief verschlingen sich im menschlichen Herzen die Gefahren des Abwegs von der gesunden Mitte religiös-kirchlichen Lebens. Und wer wagte es zu behaupten, die orthodoxen Vertreter lutherischen Bekenntnisses seien vor denselben bewahrt geblieben! Es liesse sich vielmehr aus der Geschichte lutherischen Kirchenthums bis auf den heutigen Tag eine traurige Blumenlese pathologischer Erscheinungen in dieser Hinsicht zu Stande bringen. Die tragischen Verirrungen nach der einen oder anderen, der pietistisch-subjectiven und orthodoxistisch-ultramontanen Seite erscheinen für den Lutheraner nur um so schuldvoller, da sie eine innere Principwidrigkeit enthalten. Denn wir sahen, wie der gesund lutherische Kirchenbegriff und die mit demselben eng zusammenhängende Auffassung des kirchlichen Bekenntnisses gegen beide Extreme Front macht. Je nach der, zeitlich oder räumlich grade vorherrschenden Grundrichtung confessioneller Bewegung und kirchlichen Kampfes wird auch dem lutherisch gesinnten Christen die eine oder andre Gefahr drohen und daher von ihm scharf ins Auge gefasst werden müssen. Gegenüber allen pietistischen oder syncretistischen Kundgebungen christlichen Lebens wird er das Recht und die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnissentschiedenheit und Lehrreinheit, also des socialen Factors christlichen Lebens betonen, sich aber dabei vor mechanischer und intoleranter Geltendmachung des kirchlichen Momentes auf Kosten der persönlich freien Glaubensentwickelung zu hüten haben. Gegenüber jeder jesuitisch-infallibilistischen Kirchlichkeit wird er das Recht und die Nothwendigkeit organisch allmäliger und wahrhaft ethischer Entwickelung christlicher Glaubensüberzeugung sich vergegenwärtigen, dann aber auch vor jenem Subjectivismus sich

bewahren müssen, welcher lediglich im Personalchristenthum den Stein der Weisen gefunden zu haben meint. In dem socialethischen Princip evangelischen Lutherthums, insbesondere in dem Glauben an die Eine, heilige, apostolisch-katholische Kirche, als der Heilsgemeinde des lebendigen und auferstandenen Christus, liegt die Schutzwehr gegen beide Einseitigkeiten tief begründet und gewährleistet. Das wird sich sachlich genauer darlegen lassen, wenn wir — und zwar stets im Interesse der Klärung des socialethischen Problems — die einzelnen lehrhaften Prämissen des lutherischen Kirchenbegriffs betrachten, wie sie in der kirchlichen Christologie, in der Gnadenmittel- und Rechtfertigungslehre zu Tage treten.

Bei der reich gegliederten Mannigfaltigkeit des kirchlichen Bekenntnissinhalts müssen die einzelnen Artikel der Glaubenswahrheit in ihrem religiös-sittlichen Werthe bemessen werden nach ihrem organischen Zusammenhange mit der evangelischen Grundlehre von der Sünde und Gnade. Da nun alle Sündenüberwindung und Gnadengewissheit lediglich in Christo, dem gottmenschlichen Versöhner, wurzelt (§. 12. S. 167), da die Rechtfertigung der Menschheit vor Gott und die Begnadigung des einzelnen Sünders zur Gotteskindschaft lediglich von Christi Person und seiner Heilsthat abhängt, so erscheint auch die Christologie als der eigentliche Brennpunkt der gesammten kirchlichen Auffassung unseres persönlichen Heilslebens. In dem Maasse als die einzelnen Glieder (Artikel) des Lehrorganismus nachweisbar mit dem christologischen Herzen zusammenhängen und von ihm ihr Lebensblut empfangen, wird sich die mehr oder weniger fundamentale Bedeutung derselben beurtheilen und feststellen lassen. Weil aber Christus der Kirche nur gegenwärtig ist kraft der Heilsmedien (Wort und Sacrament), und weil er für den Einzelnen das Lebensprincip wird nur kraft der Heilsaneignung oder der Rechtfertigung im Glauben, so werden auch im Zusammenhange mit der Christologie die Gnadenmittellehre und die Justificationstheorie den Schlüssel für das Verständniss des lutherischen Kirchenbegriffs in seiner sittlichen Bedeutung uns darzubieten im Stande sein. An diesen Lehren erscheint das lutherische Bekenntniss „in der Consequenz seines Princips."

Wie tief vor Allem das christologische Centraldogma in die socialethische Weltanschauung eingreift, lässt sich an dem nothwendigen Zusammenhange der lutherischen Lehre von Christo mit der betreffenden Lehre von der Kirche schlagend nachweisen. Wie Haupt und Glieder in dem grossen, geistlichen Ge-

sammtleibe der Christenheit sich zu einander verhalten, ist ja wesentlich bedingt durch die Auffassung der Person, durch deren lebensvolle Gegenwart in der Gemeinde die Bewegung des Gesammtorganismus sich vollzieht. Der in dieser Hinsicht oben schon im Allgemeinen characterisirte Unterschied der confessionellen Ansichten ist gradezu typisch geworden für die modernen Gestaltungen des Kirchenbegriffs in den socialen und politischen Kämpfen der Gegenwart.

Wird die Person Christi vorzugsweise nach ihrer menschlichen Seite als sittliches oder religiöses Urbild für das christliche Gemeinleben erfasst, so dass das Göttliche in ihm sich nie ganz und voll mit dem Menschlich-Geschichtlichen eint, sondern nur als ideales Moment über demselben schwebt, mit einem Wort: wird die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo nur als eine moralische, nicht zugleich als eine metaphysische und persönlich reale gefasst, — so haben wir die rationalistisch gefärbte Consequenz der reformirten Ansicht, nach welcher, wie wir sahen, das Göttliche dem Menschlichen gegenüber immer mehr oder weniger transscendent bleibt. Dann vermag auch die Christenheit, als gegliederte Gemeinschaft oder Kirche betrachtet, zwar geistig und moralisch von Christo geleitet, nicht aber real und geistleiblich von ihm getragen und durchdrungen zu werden. Aus Furcht vor der Verendlichung des Göttlichen und Vergöttlichung des Endlichen wird von dieser, auch in der modern gläubigen Vermittelungstheologie herrschenden Anschauung jenes tief organische Ineinander von Haupt und Gliedern verkannt, welches Paulus auf Grund alt- und neutestamentlicher Lehre unter dem Bilde der geistleiblichen Lebenseinheit von Mann und Weib darstellt (Eph. 5, 24—30) und als ein „von Seinem Fleisch und Gebein sein" zu bezeichnen wagt. Jener abstracte Idealismus reformirter Christologie, welcher in seiner Ausartung nicht mehr nestorianisch bleibt, sondern crass ebjonitisch wird, vermag die Christenheit oder die wahre Kirche nimmermehr als die Christo dem gottmenschlichen real gegenwärtigen Haupte einverleibte, gegliederte Gesammtheit (Leib Christi), sondern nur als die Gesammt*menge* der von dem Geiste Christi beseelten, d. h. in moralischer Hinsicht seinem Urbilde nachfolgenden oder von seiner religiösen Macht begeisterten *Personen* anzusehen. Daher die schon hervorgehobene Unterschätzung des Gemeinschaftsfactors in der ethischen Entwickelung des Christen als eines, dem Reiche Christi bereits vor seinem persönlichen Be-

wusstsein eingegliederten Gotteskindes. Daher die atomistisch-spiritualistische Neigung, den idealen Leib Christi, sobald er in die empirische Erscheinung tritt, als eine religiöse Congregation, als eine „evangelische Allianz“ gleichgesinnter Gotteskinder zu betrachten.

In schroffem Gegensatze gegen diese falsche Vergeistigung sucht der römische Katholicismus Christum und seine göttliche Natur ganz und gar in die irdische Sphäre des empirischen Kirchenthums zu bannen. Gemäss dem von uns bereits dargelegten ethnisirenden Apotheosirungsgelüste wird das menschlich hierarchische Institut zum Lebensorgan und mittlerischen Stellvertreter Christi auf Erden. In dem Stuhle Petri, als dem centralen Culminationspunkt des Episcopats und der priesterlichen Ordnung, erscheint die göttliche Macht und Auctorität Christi verkörpert. Die Incarnation wird eine permanente. Der infallible Papst ist nur die wahrhaft heidnische Consequenz dieses haarsträubenden, antichristlichen Materialismus, durch welchen das himmlische Haupt der Christenheit an eine irdische Localität gebunden oder in einem sündigen Menschen verkörpert gedacht wird. Der menschgewordene Gottessohn wird durch den gottgewordenen Menschensohn dethronisirt. Des Gottmenschen einzigartiges und ewiges Verdienst muss vor der heilspendenden Macht des menschlichen Hauptes der Christenheit auf Erden erbleichen. Dadurch wird eben jener crass realistische Kirchenbegriff erzeugt, in Folge dessen die Opferleistung des Priesters das vollgültige Opfer Christi in den Schatten stellt und der Materialismus des Dogma's die geistliche Freiheitsbewegung der Einzelnen illusorisch macht. Die hierarchische Anstalt als solche tritt mit ihrer für heilsmittlerisch gehaltenen Wirksamkeit an die Stelle der Geistwirksamkeit des erhöhten Christus und die Kirche, indem sie Christum vertritt, läuft Gefahr entchristlicht und mechanisirt zu werden. Der Segen christlich belebender, befreiender und erziehender Gemeinschaft wandelt sich in den Fluch einer, alles innere subjective Leben ertödtenden hierarchischen Willkürherrschaft, welche dem Einzelnen das Heil durch äussere Leistungen (opus operatum) und selbsterdachte Opfertheorie (Messe) zu garantiren sucht. Es ist das die giftige Frucht jener monophysitischen Christologie, die den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen verwischt und schliesslich, wie wir es bei den jesuitischen Extravaganzen des Ultramontanismus beobachten können, auch für den Gegensatz des Heiligen und Sündlichen das ethische Sensorium verliert.

Jenem Spiritualismus der reformirten und diesem Materialismus der römischen Doctrin sucht nun die lutherische Lehre mit ihrer eigenthümlichen Christologie dadurch zu begegnen, dass sie in ihrem Glauben an die gottmenschliche Person des Versöhners die Einheit im Unterschiede und den Unterschied in der Einheit bewahrt. Der tiefe christologische Realismus, der weder das Menschliche in Christo idealistisch verflüchtigt, noch das Göttliche in ihm materialistisch versinnlicht, sondern hier wie überall das Problem der persönlichen Vereinigung des Himmlischen und Irdischen, des Universellen und Individuellen, des Geistigen und Leiblichen, des Ewigen und Geschichtlichen im Glauben zu erfassen bestrebt ist, muss auch als der eigentlich lebensvolle Centralpunkt bezeichnet werden für die Idee der Kirche als des Leibes Christi, für jene lebensvoll ethische Auffassung des Heilsorganismus, kraft welcher die Betonung der Gemeinschaft nicht auf Kosten des Einzellebens, noch auch das Recht der persönlichen Glaubensentwickelung unter Preisgebung des Gemeinschaftsfactors sich vollzieht. Wird die gottmenschliche Person des Herrn als das verklärte und wahrhaft gegenwärtige Haupt seines Leibes erfasst, wird demgemäss die Kirche, die Gemeinde des gekreuzigten und auferstandenen, zum Himmel erhobenen und eben dadurch der Beschränkung entnommenen Christus als die Stätte seiner lebendigen Geistwirksamkeit erkannt, so wird auch die Gesammtbewegung dieses Organismus als eine von ihm und seiner sündentilgenden Gnade erfüllte, betrachtet, so dass das Glied vom Ganzen getragen und das Ganze in den Gliedern lebendig erscheint, in tiefster, unauflöslicher Wechselwirkung. Für Alles, was Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung der Glieder genannt werden mag, ist Er das alleinwirksame, alldurchdringende und alleinbeseligende Princip. Alle menschliche Handreichung, alle geordnete Gnadenmittelverwaltung (Amt) geschieht im Dienst und Gehorsam des Christus, an welchem der ganze Leib heranwächst zu dem ihm bestimmten Mannesalter. Wenn der, welcher spricht: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ (Joh. 15, 1 ff.); wenn der, welcher seinen Jüngern in der Stunde leiblichen Scheidens verheissen hat: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, (Matth. 28, 20); wenn der fleischgewordene, gekreuzigte und verherrlichte Gottessohn seine Gemeinde als „die Fülle dess, der Alles in Allem erfüllet“ (Eph. 1, 23) durchgeistigt und beseelt: — dann wird auch „einem Jeglichen unter uns die Gnade gegeben nach dem Maass der Gabe Christi und wir vermögen in allen

Stücken zu wachsen an dem, der das Haupt ist, Christus, aus welchem der ganze Leib zusammengefüget und ein Glied am andern hanget durch alle Gelenke, dadurch eins dem andern Handreichung thut nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seiner Maasse und machet, dass der Leib wächset zu seiner selbst Besserung und das Alles in der Liebe" (Eph. 4, 15. 16. vgl. Röm. 12, 4 ff.; 1 Cor. 12, 4 ff.). Das ist die auf evangelischem und apostolischem Grunde ruhende ächt lutherische Auffassung. Und durch den auf solcher Christologie sich erbauenden evangelischen Kirchenbegriff muss auch der socialethische Grundgedanke neu belebt und tiefer begründet werden: dass nämlich der einzelne Christ in dem Maasse frei und normal sich entwickelt, als er, gliedlich mit dem Herrn verbunden, innerhalb der Gemeinschaft, da Christus, der Gottmensch, der gekreuzigte, auferstandene und wahrhaft gegenwärtige Erlöser das Haupt ist, zur Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung gelangt. So sind wir, nach Luthers kräftigem Ausdruck, in Christo „Ein Kuche", und unter einander Glieder. So bewahrheitet sich im lutherischen Gedankenkreise die ganze Fülle des paulinischen Wortes, dass in Christo alle Dinge unter Ein Haupt sollen zusammengefasset werden (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*, Eph. 1, 10), beides das im Himmel und auf Erden ist, durch ihn selbst (vgl. Col. 1, 18—20). So vermeiden wir die Gefahr eigenwilligen subjectivgeistlichen Gebahrens, welches darin besteht, dass der Einzelne „nach eigner Wahl einhergehend, sich nicht hält an das Haupt (*οὐ κρατῶν την κεφαλὴν*), aus welchem der ganze Leib durch Gelenke und Fugen Handreichung empfängt und an einander gefügt wächset zur göttlichen Grösse" (*αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ* Col. 2, 19). So gewinnt jener wahre christlich humane Universalismus einen festen Boden, welcher in dem paulinischen Gedanken durchklingt, dass „wie sie in Adam alle sterben, sie in Christo alle lebendig gemacht werden" (1 Cor. 15, 21 f.), und dass wir „einen jeglichen Menschen (*πάντα ἄνθρωπον*) vollkommen darstellen in Christo Jesu, unserm Herrn" (Col. 2, 28).

Allerdings macht man der evangelisch-lutherischen Kirchenlehre und ihrem christocentrischen Kirchenbegriff vielfach den Vorwurf eines einseitigen und schwärmerischen Mysticismus, welcher sich auf die geheimnissvolle und schlechthin uncontrolirbare Geistwirksamkeit des gottmenschlichen Hauptes, des „Christus in uns" beruft. Dem gegenüber müssen wir gerade aus diesem Kirchenbegriff zu erweisen suchen, wie unberechtigt solch ein Vorwurf ist. Denn all jene von uns hervorgehobene Wirksamkeit vollzieht

sich ja in engstem Connex mit den organischen Existenzbedingungen kirchlichen Gesammtlebens, also nicht in unvermittelter oder magischer Weise, durch irgend einen verborgenen Einfluss Christi und seines Geistes, sondern lediglich auf dem klaren, von ihm selbst gebahnten Wege der Heilsordnung und der von dem Herrn selbst gestifteten Gnadenmittel. Die gesund-lutherische, kirchliche Grundansicht ruht zwar auf der Christologie, documentirt und bewährt sich aber weiter in der auch für die socialethische Auffassung höchst bedeutsamen Gnadenmittellehre, in der Lehre vom Wort und von den Sacramenten.

Auch in diesem Punkte wird sich die ethische Weltanschauung des Lutherthums im Gegensatz zur reformirten und römischen Einseitigkeit am klarsten illustriren lassen.

Von eminent socialethischer Bedeutung erscheint zunächst Luthers Lehre vom Worte, als dem nothwendigen Träger des neuschöpferischen Geistes Christi innerhalb des kirchlichen Organismus. Wie das ewige Wort (ὁ λόγος), in Christo Fleisch geworden, alle Dinge erzeugt und trägt, sie zu Organen geistigen Lebens und ewiger, immanenter Logik macht (Joh. 1, 1—3; 1 Joh. 1, 1 f.; Ebr. 1, 2 f.; 11, 3), so kann auch das Heilsleben in Christo nur durch das Wort hervorgerufen, entwickelt und vollendet werden. Das Wort ist aber ein solches Heilsmedium, welches zwar einerseits im tiefsten Sinne personbildend, den Einzelgeist zu beseelen und zu überzeugen geeignet ist, aber andererseits solche persönlich erneuernde und wiedergebärende Wirkung nie unvermittelt, ohne Gemeinschaftsgestaltung und Ueberlieferung auszuüben vermag. Die Sprache, der nothwendige Träger aller bewussten Geisteswirkung, ist durch und durch socialer und zugleich persönlicher Natur, documentirt uns also die Berechtigung und Nothwendigkeit, alle geistig-sittliche Erneuerung auch des Christen als eines aus dem unvergänglichen Samen des Wortes wiedergeborenen Gotteskindes (1 Petr. 1, 23; Jac. 1, 18 mit Luc. 8, 11; Mtth. 13, 38) unter den Gesichtspunkt der Gemeinschaft, der geschichtlichen Organisation und Tradition zu stellen. Denn keine Einzelperson wird mit Sprache und Wortverständniss geboren; sie lernt vielmehr beides erst inner der Gemeinschaft, wie wir das an jedem heranwachsenden Kinde beobachten können. So erfährt auch der Einzelchrist das Heilswort und seine befreiende Gnadenmacht an seinem Herzen nur im Zusammenhang mit dem kirchlichen Zeugniss und der kirchlichen Erziehung.

Während nun die reformirte Ansicht dazu neigt, das hörbare Wort als Gnadenmittel nicht bloss von dem geschichtlichen Boden kirchlicher Tradition zu emancipiren, sondern auch als sinnlich wahrnehmbaren Hauch (flatus vocis) von dem rein innerlichen persönlichen Zeugniss des Gottesgeistes mehr oder weniger abzulösen, läuft bekanntlich die römische Anschauung Gefahr, die menschliche Tradition im empirischen Kirchenthum an die Stelle des Gotteswortes zu setzen und den Einzelgeist von jeder persönlichen Berührung mit dem heilsgewissen und klaren Zeugniss des göttlichen Wortes abzuschneiden. Bei näherer Beleuchtung der ethischen Consequenzen dieser beiden extremen Ansichten wird sich zeigen, ob und inwiefern die lutherische Lehre auch hier die gesunde Mitte hält.

Der Göttliches und Menschliches ängstlich trennende Spiritualismus der Reformirten wagt es nicht, das Wort mit seiner leiblich-sinnlichen und creatürlichen Erscheinungsform als das volle und ausreichende, alle Heilsgewissheit uns vermittelnde und verbürgende Organ des Geistes Christi innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft anzuerkennen. Der verborgene ewige Wille göttlicher Gnadenwahl bleibt der unheimlich dunkle Hintergrund der Erlösungsoffenbarung, und eben daher kann das hörbare, zeitliche Wort nicht adäquater Ausdruck dieses Willens sein. Es geht höchstens die Geisteswirkung mit dem verkündigten Wort Hand in Hand; der Geist kann wohl simultan, während der Predigt und dem Zeugniss, wirken, braucht aber das letztere nicht als exhibitives Medium. Vielmehr muss der Christ innerlich im Gewissen die Versiegelung des Geistes persönlich erleben und erfahren; sonst kann er seiner Gotteskindschaft und Erwählung nicht gewiss werden. Daher wird auch der einzelne Mensch als erwähltes Gotteskind dem Worte unvermittelt gegenübergestellt und muss sich aus demselben seine geistliche Nahrung selbst zu schaffen suchen. Die Bedeutung, die das heilsgeschichtliche Schriftwort, die Urkunde der Offenbarung zunächst für die Kirche als Ganzes hat, tritt vielfach zurück. Die Nothwendigkeit, dem Einzelnen solch urkundlich Schriftwort durch das lebendige Zeugniss und den bekennenden Glauben der Kirche erst nahe zu bringen, wird verkannt, und eben deshalb die heilige Schrift, abgelöst von ihren historischen Grundlagen und allen traditionell kirchlichen Voraussetzungen, unterschiedslos und unvermittelt als schlechthin göttliche, absolute Norm für Glauben und Leben der christlichen Einzelpersönlichkeit zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen hingestellt. Daher einerseits die gesetzlich

rigoristische, ungeschichtliche Auffassung der Schrift als eines göttlichen Glaubens- und Lebenscanons für alle einzelnen Christen; daher jene buchstäbliche Inspirationstheorie und jene alttestamentlich theocratische Färbung, die sich in das reformirte Gemeindeleben eindrängt. Und doch schleicht von der anderen Seite eine Unterschätzung des hörbaren Wortes und der kirchlichen Ueberlieferung sich ein, so dass dem Einzelnen die gesund organischen Bildungs- und Erziehungsmittel für seinen Gnaden- und Heilsstand, somit aber auch die trostreiche Vergewisserung seiner persönlichen Gotteskindschaft entzogen werden. Es sind das Alles die ethisch bedenklichen Folgen jener schon oben beleuchteten abstracten Verhältnissbestimmung des Göttlichen und Menschlichen, des Universellen und Individuellen innerhalb der gottgesetzten kirchlichen Heilsordnung!

Ganz entgegengesetzt gestaltet sich auch hier die Ansicht des Romanismus mit seinem derben kirchlichen Realismus, oder richtiger gesagt, mit seinem geistlos-hierarchischen Materialismus. Die menschlich kirchliche Repräsentation wird mit ihrem allein entscheidenden Zeugniss zum unfehlbaren Orakel, und das in urkundlicher Schrift niedergelegte, prophetische und apostolische Gotteswort wird als solches illusorisch, willkürlich bei Seite geschoben. Die hierarchische Gemeinschaft bestimmt, was Glaubenssatzung sei, und was der Pabst ex cathedra dictirt, ist unbedingt gültiges Dogma. Dem Einzelnen wird selbst das Recht der Schriftforschung genommen. Alles Vertrauen zur Geistesmacht des evangelischen Wortes wird untergraben und Christi verbürgtes Zeugniss hintangesetzt. Denn in allen Streitfragen entscheidet die äusserlich kirchliche Auctorität, als einzige norma normans. Durch Menschensatzung wird das Wort Gottes von dem ihm gebührenden Leuchter gestossen und hört auf, das wahrhafte Heilsmedium zu sein. Es lässt sich hier die pathologische Consequenz des römischen Princips, die Apotheose des Menschlichen nicht verkennen. Ihr äusserlicher Kirchenbegriff prägt sich in ihrer Lehre vom Wort zu handgreiflicher Deutlichkeit aus. Indem das Wort zu hierarchischer Satzung degradirt wird, hört es auf eine ethisch befreiende und personbildende Macht der Wahrheit zu sein. Das Persönliche wird vom kirchlichen Collectiv-Interesse absorbirt und ebendadurch auch die geistig erneuernde und weltüberwindende Lebenskraft der Gemeinschaft selber in Frage gestellt.

Wenn nun Luther mit seinem: „das Wort sie sollen lassen stahn!“ dreinschlug und dieses Schwerdt des Geistes unbarm-

herzig gegen seine hierarchischen Feinde schwang, so ist es natürlich, dass ihm zunächst die persönlich trostreiche Macht dieses Wortes auf Grund der Erfahrung seines angefochtenen Gewissens in den Vordergrund trat. Ebendeshalb ward ihm die Schrift nicht zu einem „papierenen Pabst“, sondern zu einer „Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben“ (Röm. 1, 16). Sie galt ihm als die urkundliche Verbürgung für das in der Kirche gepredigte, lebendige, Wahrheits-Zeugniss von der Vergebung der Sünden in Christo. Und dieses auf die Schrift gegründete Zeugniss sollte in der christlichen Gemeinde fort und fort erschallen, um die Schriftwahrheit als die göttliche Lebensmacht in dem Bekenntniss der Kirche zu erweisen. Daher ist die lutherische Kirche als eine Kirche des Wortes auch nothwendig eine bekennende, in ihrer Lehre das gemeinsame Wortverständniss deutlich bekundende.

So wird das Wort Christi zum keimkräftigen Samen aller geistlichen und sittlichen Erneuerung auf dem Boden kirchlichen Gemeinlebens und innerhalb desselben für den Einzelnen. Einerseits wird der kirchlichen Tradition ihre volle Bedeutung gewahrt, sofern das gottgegebene Wort doch nie ohne Antwort der Gemeinde, nie ohne bekenntnissmässiges Zeugniss des Glaubens innerhalb der Christenheit wirken und seine Mission in Zeit und Geschichte erfüllen kann. Andrerseits soll die kirchliche Tradition nicht bloss am urkundlich apostolischen Wort als der göttlichen Norm gemessen, sondern auch stets, aus dieser einzigen christlichen Wahrheitsquelle neu geschöpft und reproducirt, als belebendes und befruchtendes Heilsmittel über die Fluren kirchlichen Gemeinlebens geleitet werden. Das Wort in seiner gottmenschlichen, Christum und seinen Geist in sich tragenden Natur bewährt sich ebenso als das geistliche Subsistenzmittel der christlichen Gesammtheit, wie als felsenfester Trostgrund für die einzelne heilshungrige Seele. Ja nur durchs Wort, welches ja auch im Sacrament die einige Heilskraft ist, kann das einzelne sündige Menschenkind als neugeborenes Gotteskind in den Organismus des Heils, den Leib Christi eingegliedert und in dieser Gemeinschaft seines Glaubens fröhlich gewiss werden.

Nach lutherischer Auffassung erscheint also das Wort als der specifisch geistliche Factor christlichen Lebens im wahrhaft socialethischen Sinne. Es ist das universell wirksame, für die Gesammtheit heilsordnungsmässig nothwendige, der Gesammtheit in der Schrift urkundlich verbürgte, durch die Gesammtheit dem Einzelnen zu überliefernde Gnadenmittel. Und doch muss

innerhalb der Gesammtheit das Einzelindividuum die persönliche Erfahrung von seiner zerschlagenden und aufrichtenden Kraft machen. Nicht ein hierarchischer Machtspruch der Theologen in Betreff der Inspiration dieses Wortes, nein das innerste Heilsbedürfniss und die geistliche Befriedigung desselben muss dem einzelnen Herzen die Wahrheit jenes Wortes bezeugen und versiegeln. Die aus dem Kampf der Anfechtung und des natürlichen Zweifels geborene eigenste Glaubenserfahrung, nicht aber die terrorisirend gesetzliche Vorschrift der Kirche vermag den Christen von der Gotteskraft und Lebenswahrheit dieses Wortes zu überzeugen. Je lebendiger nach lutherischer Auffassung die Kirche als Gesammtheit das Wort sich aneignet und in ihrem Dogma, in ihrem Symbol, in ihrer ganzen amtlichen Verkündigung sich zu demselben bekennt, als zu ihrer einzigen normativen Lehr- und Lebensquelle; je klarer das gute, weil schriftgemässe Bekenntniss der Kirche zu Recht besteht: desto freier kann sie die geistliche Entwickelung des Einzelnen sich allmälig gestalten lassen unter der schützenden Aegide des collectiv kirchlichen Glaubens. Ihre Toleranz gegen das Einzelgewissen erscheint nicht gehemmt, sondern wesentlich bedingt durch die Entschiedenheit und Festigkeit ihrer überzeugungskräftigen Principien im Grossen und Ganzen. So allein wird die sittlich berechtigte, d. h. liebevolle christliche Toleranz geübt, welche stets das Gegentheil ist von principlosem Indifferentismus. —

Was an der kirchlichen Lehre vom Wort im Allgemeinen, das tritt bei der Lehre von den S a c r a m e n t e n specialisirter zu Tage; denn das eigenthümliche Wesen der letzteren ruht ganz und gar auf dem Wortbegriff. Hier lässt sich die innige Verwachsenheit lutherischer Auffassung mit dem, was wir die gesund kirchliche oder socialethische Weltansicht nennen, vielleicht am deutlichsten darthun. Denn in dem Sacrament, als dem in Handlung verkörperten und unter elementaren sichtbaren Medien dargereichten Wort, ist das gottmenschliche Haupt seiner Gemeinde in geistleiblicher Weise gegenwärtig, um vor Allem dem Einzelnen seinem individuellen Bedürfniss gemäss die Heilsmittheilung zu vergewissern durch thatsächliche Eingliederung desselben in den Leib der Kirche und durch stetige Ernährung des Gliedes mittelst der Lebenskräfte des verklärten Hauptes. Die universelle, wiedergebärende und erneuernde Heilswirkung des Geistes Christi im Wort soll durch T a u f e und A b e n d m a h l als durch gottgestiftete Handlungen dem Einzelindividuum als solchem speciell und persönlich applicirt werden. Und doch

geschieht diese individualisirende Application nur als eine Function des christlichen Gemeinlebens. Denn die Sacramente als die kirchenstiftenden und kirchenerhaltenden heiligen Handlungen sind im vollsten Sinne Reichsstiftungen Christi, welche die tiefinnerliche Wechselbeziehung von christlichem Person- und Gattungsleben documentiren. Eben diese socialethische Bedeutsamkeit der Sacramente wird nur im Zusammenhange evangelisch-lutherischer Lehre vollkommen gewahrt.

Die reformirte Grundansicht mit ihrem rationalisirenden, antimysterischen Zuge entkräftet die reale und objective Heilskraft und Wirkung der Sacramente. Sie betrachtet dieselben nicht als exhibitive Medien der Gnadenmittheilung, sondern nur als Zeugnisse, sinnbildliche Symbole derselben. Ihre Heilswirkung erscheint theils (metaphysisch) von dem verborgenen Rathschluss göttlicher Prädestination, theils (ethisch) von der geistlichen Stimmung und dem Glaubensmaass der christlichen Einzelpersönlichkeit bedingt. So wird die Taufe zu einem blossen Zeugnisse (testimonium) der Zugehörigkeit des Einzelnen zum Reiche Christi (zum foedus gratiae) und das Abendmahl zu einer Glaubensstärkung für den, welcher sich in geistlichem Hunger und Durst zu dem im Himmel thronenden Christus persönlich zu erheben vermag. Daher denn die Kindertaufe von diesem Standpunkte aus höchstens gestattet, nicht aber in ihrer heilsordnungsmässigen Nothwendigkeit und kirchenbildenden Bedeutsamkeit nachgewiesen werden kann. Das Abendmahl aber verliert seine für die persönliche Heilsvergewisserung wesentliche Bedeutung, indem die geistliche Lebensernährung der Glieder Christi durch dessen verklärte, wahrhaft gegenwärtige Leiblichkeit bezweifelt oder direct geleugnet wird. Hierbei ist es höchst characteristisch, dass das Sacrament mit seiner objectiv-kirchlichen Bedeutung auch den wesentlichen Trost, so zu sagen die geistlich erneuernde Hebelkraft für das verzagte und angefochtene Einzelgewissen einzubüssen droht. Denn die Segenswirkung nicht bloss, sondern auch die Realität der Heilsgabe erscheint lediglich bedingt durch das Maass geistlicher Erregung und innerer bewusster Empfänglichkeit der Einzelperson. Die specifisch wiedergebärende, tragende, hebende, errettende und befreiende Macht desselben als einer die Sündenvergebung vermittelnden Heilsthat Gottes in seinem Reiche geht verloren, weil im Grunde nicht das Wort der Stiftung und der in der Handlung wahrhaft gegenwärtige Herr das Sacrament zum heilskräftigen Gnadenmittel macht, sondern — der persönliche Glaube

des Christen. Wie sollte auch, so muss es nach reformirten Prämissen heissen, ein sinnlich natürliches Medium eine reale Gotteskraft in sich bergen! Das wäre ja heidnische Creaturvergötterung und unerlaubte Magie! — Auch hier bleibt das kosmische, wie soteriologische Grundmysterium, jener christliche Centralgedanke: „Gott geoffenbart im Fleisch," dem abstracten Spiritualismus unzugänglich!

Der römisch katholische Sacramentsbegriff mit seinem starren, das äusserlich kirchliche auf Kosten des ethisch-religiösen Momentes betonenden Objectivismus stellt sich nun der eben geschilderten Ansicht als schroffer Gegensatz gegenüber. Das Sacrament ist so sehr und so ausschliesslich kirchlicher Gemeinschaftsact mit schlechterdings heilbringender Wirkung, dass die innere Stimmung (motus interior) des Empfangenden kein wesentliches Moment dabei ist. Die Sacramente wirken als kirchlich vollzogene Handlungen (ex opere operato) und sind eine Prärogative der hierarchischen Amtsträger, welche dieselben nicht bloss allein zu verwalten, sondern, wenigstens in Bezug auf die volle Gestalt des heiligen Abendmahles, auch allein zu geniessen berechtigt sind. So wird die ethisch-religiöse Bedeutung der Sacramente als Factoren persönlichen Heilslebens zurückgedrängt. Sie werden zu statutarischen Formen kirchlicher Ordnung mit zauberhaft magischer Wirkung. Nicht bloss ihre Zahl wird ungebürlich und der Einsetzung Christi widersprechend vermehrt, sondern auch die beiden Hauptsacramente erscheinen derart in den Dienst hierarchisch-gesetzlicher Kirchentendenz gestellt, dass die Rücksicht auf die innerliche Empfänglichkeit und das geistliche Bedürfniss der christlichen Einzelpersönlichkeit als ein nebensächliches Moment in den Hintergrund tritt. Die Taufe ertheilt als ein rite vollzogener Act der Kirche (nota ecclesiae) dem Einzelnen einen unzerstörbaren Character (character indelebilis) und macht ihn auch wider seinen Willen zu einem integrirenden Bestandtheil und unverlierbaren Gliede der allein seligmachenden römischen Kirche. Das Abendmahl wird zwar den einzelnen Schafen der Heerde als kirchlich sanctionirte Garantie der Sündenvergebung und Heilszusage gereicht, aber in verkümmerter Gestalt und mit gesetzlicher Nöthigung. Im Grunde ist das Abendmahl ein rein hierarchischer Wunderact (Transsubstantiation). Es soll das Priesterthum in seiner einzigartigen Mittlerstellung dadurch gehoben (missa solitaria), und die empirische Kirche, als die Spenderin aller Heilsgüter und Inhaberin aller Gnadengaben, durch das wiederholte unblutige Sühnopfer

theocratisch verherrlicht werden (Messopfer). Also, — auf Kosten der subjectiv-religiösen Bedingungen des Heilslebens und mit Hintansetzung der einzigartigen Prärogative des vollgültigen Verdienstes Christi wird das Sacrament in geistlos mechanischer Weise veräusserlicht und in den Dienst des hierarchischen Kirchenthums gestellt.

Die lutherische Lehre sucht nun beiden Einseitigkeiten zu begegnen und zugleich das beiden zu Grunde liegende Wahrheitsmoment zu retten. Es gelingt ihr das eben dadurch, dass sie ihren Sacramentsbegriff im engsten Zusammenhange mit dem Wort- und Kirchenbegriff als Consequenz ihrer Christologie gestaltet; d. h. sie bestrebt sich auch hier das wahrhaft organische Ineinander von Göttlichem und Menschlichem, Himmlischem und Irdischem, Universellem und Individuellem, Geistigem und Leiblichem zu wahren. Gegenüber dem reformirten Spiritualismus und seiner durchaus personalethischen Auffassung des Sacramentsgeheimnisses betont sie die stiftungsgemässe Realität der Heilsgabe, wie sie kraft des Wortes den geheiligten Naturelementen einwohnt und durch den geistleiblich gegenwärtigen Christus verbürgt ist. Es wird eben dadurch die objectiv-kirchliche Bedeutung der Handlung zum Trost für alle angefochtenen Seelen aufrechterhalten. Gegenüber dem römischen Objectivismus und seiner vorzugsweise hierarchisch-kirchlichen Auffassung dieser Gnadenmittel wird der ethisch-geistliche Character ihrer Segenswirkung in den Vordergrund gestellt, indem die psychische Empfänglichkeit oder der bussfertige Glaube des Geniessenden als conditio sine qua non für die im Sacrament zu ertheilende Sündenvergebung erkannt wird. Diese beiden Seiten im lutherischen Sacramentsbegriff stehen aber nicht unvermittelt, als unaufgelöster Widerspruch neben einander, sondern sie bedingen sich im Grunde gegenseitig. Denn die personalethische Wirkung der Sacramente d. h. ihr trostreicher, das persönliche Heilsleben erzeugender und fördernder Character ist eben durch die Anerkennung ihrer stiftungsgemässen göttlichen Heilskraft und ihrer objectiv kirchenbildenden und kirchenerhaltenden Natur bedingt; und umgekehrt, die social-communicative Macht dieser Heilsmittel, ihre reichsgeschichtliche Bedeutung erscheint nur in dem Maasse wirklich vorhanden und verständlich, als sie stets neues, innerlich pulsirendes Geistes-Leben im Organismus des Leibes Christi wecken und die einzelnen Glieder des Volkes Gottes in einen geistlichen Zusammen-

hang mit dem verklärten Könige dieses Reiches wirklich versetzen und in demselben erhalten und fördern.

Kraft dieser innerlichen Wechselwirkung von objectiv kirchlicher Heilsmacht und subjectiv persönlicher Heilswirkung können wir nach lutherischem Lehrtypus vor Allem die Taufe als den heilsgewissen, weil durch Gottes Wort verbürgten Anfang des neuen Lebens und eben deshalb als das Bad der Wiedergeburt bezeichnen. Denn einerseits hat der Herr durch solch Wasserbad mittelst Wortes (Eph. 5, 26) den Eingang in sein Reich bedingt sein lassen (Joh. 3, 5 ff., Matth. 28, 19 f.) und seine Gesammtgemeinde heiligen und reinigen wollen (womit die kirchlich-socialethische Bedeutung der Taufe garantirt ist); und andrerseits wird gerade dem Einzelnen das Siegel seiner persönlichen Erwählung und Begnadigung aufgedrückt, indem er, durch die Taufe in die Todes- und Lebensgemeinschaft des gekreuzigten und auferstandenen Christus versetzt (Röm. 6, 4 ff.), in den Bund eines guten Gewissens mit Gott aufgenommen (1 Petr. 3, 21), seiner persönlichen Eingliederung in Christum (Gal. 3, 27) und eben dadurch der ihm persönlich geltenden Sündenvergebung (Act. 2, 38) gewiss werden kann und soll (womit die individuell-ethische Bedeutsamkeit der Taufe gewährleistet ist). Weil das christliche Heilsleben, wie wir sahen, in der Gewissheit der Gotteskindschaft des Menschen wurzelt, weil es gerade von den Kindern heisst, dass „solcher das Reich Gottes sei“ (Luc. 18, 16 f.): so ist ferner die Taufe gerade als Kindertaufe das geeignete sacramentale Mittel dafür, heilsordnungsmässig den natürlichen Menschen des Segens der neuen Geburt in Christo theilhaftig zu machen. Wiedergeboren kann er nur werden aus dem Mutterschooss der Gemeinde, die als Leib Christi die Vollmacht und Verheissung hat, durch Taufen und Lehren dem Reiche Christi Jünger zu schaffen (Matth. 28, 19 f.) und nicht anders als durch Wasser und Geist die aus dem Fleisch Geborenen in dem Reiche Gottes neugeboren werden zu lassen (Joh. 3, 5).

Das sind die biblisch berechtigten Grundlagen jenes lutherischen Realismus, welcher sich trotz seiner entschiedenen Betonung der Taufe, als des gottgesetzten Mediums persönlicher Wiedergeburt und Heilsgewissheit, vor dem Extrem des falschen römischen Objectivismus und seinen unsittlichen Consequenzen bewahrt. Denn der geistliche Segen und die kirchliche Berechtigung der Taufe erscheint, auch bei der Form derselben als Kindertaufe, bedingt durch die Empfänglichkeit des Täuf-

lings und durch die fortgehende geistliche Erziehung und Entwickelung desselben zu lebendigem Glauben (Kindessinn) innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Weil mit der Taufe zwar ein realer, aber doch nur keimartiger Anfang neuen Lebens gesetzt erscheint, muss auch durchaus übereinstimmend mit den entsprechenden Stadien menschlich-psychologischer Geistesentwickelung jener Anfang durch das Wort genährt und befruchtet werden, um zu gedeihlicher ethischer Entfaltung, zu subjectiv bewusster Erneuerung und Bekehrung zu gelangen, wenn anders die wiedergebärende Wirkung der Taufe nicht in ihr Gegentheil, in ein kritisch richtendes Zeugniss vor dem Gewissen des erwachsenden Täuflings sich wandeln soll. Jedenfalls bezeugt die lutherische Lehre von der Taufe in ethischer Hinsicht (namentlich in ihrer eigenthümlichen Anschauung von dem in der Taufe gesetzten arbitrium liberatum) Beides: die Nothwendigkeit kirchlich heilsordnungsmässiger Initiative und Alleinwirksamkeit der Gnade bei jeder neuen geistlichen Geburt, und — die Unumgänglichkeit persönlich freier Entwickelung und steter geistlich selbstgewollter Aneignung derselben im christlichen Heilsleben. Die wahrhaft organische Ineinsbildung beider Momente characterisirt aber gerade das Wesen der socialethischen Ansicht, welche den Menschen gleichzeitig kraft seines Naturlebens als ein mit der Gemeinschaft, die ihn geboren, verwachsenes und kraft seines Personlebens als ein in der Gemeinschaft eigenthümlich sich entwickelndes geistiges Wesen betrachtet.

Entsprechend der socialethischen Auffassung der Taufe, als des Sacramentes der Wiedergeburt und Bundschliessung, (sacramentum initiationis) erscheint auch die Lehre vom Abendmahl als dem Sacrament der geistlichen Ernährung und Bundesstärkung (sacramentum confirmationis et communionis) innerhalb der lutherischen Kirche eigenthümlich entwickelt. Nicht handelt es sich hier um blosse dogmatische Differenzen und scholastische Formeln in Betreff der Art und Weise, wie Christi Leib und Blut unter Brod und Wein gegenwärtig sein und mündlich genossen werden können. Die Vielen so anstössige theologische Ausgestaltung der confessionellen Polemik in diesem Lehrstück hat nicht bloss Rom, sondern namentlich der reformirten Auffassung gegenüber einen eminent practischen Hintergrund. Sie documentirt den verschiedenen Geist der christlich-sittlichen Weltansicht in den betreffenden Sonderkirchen. Wie liesse sich auch sonst das durch die ganze Dogmengeschichte

sich hindurchziehende lebhafte Interesse an der Präcisirung dieser Frage und das mitunter heisse Aufeinanderplatzen der Geister erklären?

Im engsten Zusammenhange mit dem Glauben an die gottmenschliche Person Christi als des lebendigen Hauptes seiner Kirche soll die lutherische Fassung des Abendmahlsmysteriums uns die für unser christliches Heilsleben grundlegende Wahrheit vor die Seele stellen: dass alle geistliche Lebensernährung und Lebensentwickelung stets bedingt und getragen ist durch die reale Selbstmittheilung des seiner Gemeinde geistleiblich gegenwärtigen Christus, ohne welchen wir „nichts thun können." Zwar ist uns seine tröstliche und kräftige persönliche Geistgegenwart im Worte verbürgt, durch das Evangelium von der Sündenvergebung zugesagt und mittelst der Taufe versiegelt. Um aber unseren schwachen Glauben zu stärken und unsere persönliche Gliedschaft an seinem Leibe zu erhalten und zu vertiefen, hat er unserer leiblichen Natur entsprechend das Sacrament seines Leibes und Blutes gestiftet, auf dass wir ihn nicht bloss mit unserem geistigen Bewusstsein, sondern auch in leiblicher Weise der Vermittelung durch mündliches Essen und Trinken aneignen, ihn so zu sagen in unser Fleisch und Blut vertiren können, als lebendige Glieder seines Leibes, als Reben an dem Weinstocke, als Tischgenossen seines Hauses. Daher die lutherischerseits geltend gemachte Bedeutsamkeit des hier vorliegenden Gnaden- und Naturmysteriums; daher die Betonung des Abendmahls als eines specifischen Gemeinschaftsmahles (communio); daher die reichsgeschichtliche, auf die leibliche Verklärung und Vollendung in der Auferstehungszeit hinweisende Tendenz dieses Sacramentes; — alles felsenfeste Grundlagen unserer Heilszuversicht. Das vor Allem nach Heilsgewissheit dürstende Herz kann sich nicht zufrieden geben mit dem persönlichen Bewusstsein des eigenen, oft schwankenden und schwer angefochtenen Glaubens. Es verlangt nach einer leibhaftigen, der Gemeinde Christi heilsordnungsmässig eingestifteten Garantie und Verbürgung der Sündenvergebung durch die volle Gemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Herrn. Der tief tröstliche apostolische Gedanke, dass das Eine Brod, das wir brechen, als die Gemeinschaft des Leibes Christi uns auch dessen versichert, dass wir Viele Ein Leib sind, dieweil wir Alle des Einen Brodes theilhaftig sind (1 Cor. 10, 16 f.) lässt sich nicht vom reformirten, sondern nur vom lutherischen Standpunkte tiefer verstehen und ethisch verwerthen.

Der Kernpunkt, das eigentliche Kriterium reformirter Abendmahlslehre liegt keineswegs in der Beantwortung, resp. Verneinung der Frage: ob und wie Christi Leib und Blut in Brod und Wein gegenwärtig sind? Diese objective Seite der Sache, die Verhältnissbestimmung der himmlischen Gabe und der irdischen Elemente ist vorzugsweise von dogmatischem Interesse. Sie hängt einerseits von der Auffassung der „Leiblichkeit" Christi ab; andererseits von der Anerkennung der sacramentbildenden Macht des göttlichen Wortes im Hinblick auf die Stiftung dieses Sacramentes. Viel näher liegt uns hier die subjectiv-ethische Seite in der Beurtheilung des Abendmahlsgeheimnisses. Das specifische Kennzeichen der reformirten Abendmahlslehre geht ganz Hand in Hand mit ihrer sittlichen Gesammtanschauung, und erklärt sich am leichtesten aus ihrer abstracten Verhältnissbestimmung göttlichen und menschlichen Wirkens, aus ihrer subjectivistischen Auffassung des christlichen Personlebens. Nicht das Wort verbürgt nach reformirter Lehre die geistleibliche Nähe Christi, sondern der Glaube muss sich gen Himmel erheben, um den daselbst thronenden Christum geistlich zu empfangen.

Aufschwung des Subjectes wird also zur constitutiven Bedingung der Abendmahlswirkung. Daher die Unmöglichkeit durchs Abendmahl den angefochtenen und schwachen Glauben zu stärken. Daher die ascetisch gefärbte Betonung des „Würdigseins," um den Segen des Mahles zu schmecken. Daher die Verkennung der real gliedlichen Beziehung des Einzelnen zu dem Haupte Christus und zu seinem Leibe, der Kirche. Der Communionscharacter des Abendmahls wird bei den Reformirten mehr im Sinne des gemeinsamen Liebesmahles, als Ausdruck religiöser Gesinnungsgemeinschaft betrachtet. Im lutherischen Lehrbegriff aber, wie in der lutherischen Cultuspraxis tritt eben jenes Moment heilsam und wohlthuend in den Vordergrund, dass auf der felsenfesten Basis göttlicher Zusage und Gabe durch das Abendmahl auch bei schwachem Glauben unser Heilsleben gestärkt wird durch die reale Gemeinschaft mit dem Leibe Christi, dadurch dass wir, als Glieder dieses Leibes von ihm selbst gespeist und genährt, „von seinem Fleisch und Gebein" (Eph. 5, 30) sind, und immer mehr in diese Gemeinschaft mit ihm, dem Weinstock, uns hineinzuleben gewürdigt werden.

Gleichwohl hütet sich das evangelische Lutherthum davor, dem Sacrament des Altars eine naturhaft magische Wirkung

ex opere operato zuzuschreiben oder im Sinn des römischen Aberglaubens es als eine priesterliche Wunderthat der Heil spendenden Kirche anzustaunen. Dadurch würde aller Segen, die ganze sittlich erneuernde Bedeutung des Sacraments für das persönliche Heilsleben vernichtet, ja ins Gegentheil umgewandelt. Das Sacrament soll und darf nicht zu einem anbetungswürdigen Idol (extra usum) herabgewürdigt oder zu äusserlicher Verehrung ausgestellt werden, wie das mit der römischen Hostie geschieht. Je grösser das Heiligthum, desto verantwortlicher seine Nutzung, desto ernster sein Heilszweck, desto nothwendiger der hinzugebrachte Heilshunger. So trostreich und erhebend es für den ist, der nichts vor Gott aufzuweisen hat, als ein geängstetes Gewissen und ein zerschlagenes Herz; so niederschlagend und richtend muss es für Jeden sein, der entweder satt und gleichgültig hinzutritt, oder gar durch eigene Busswerke und selbsterwählte Leistungen in selbstzufriedener Weise sich dazu meint würdig gemacht zu haben. Wir dürfen nie vergessen, dass der im Abendmahle sich uns zum geistlichen Genusse darbietende Herr den Einen ein Fels des Heils, den Anderen ein Fels des Aergernisses war, und dass er Vielen zum Fall und Vielen zur Auferstehung gereichte. Unwürdig ihm nahen oder sein Sacrament sich zum Gerichte (1 Cor. 11, 29) geniessen heisst nichts anderes als, sei es in träger abergläubischer Gewohnheit sich dem kirchlichen Usus fügen, oder aber in geistlicher Selbstüberhebung und im Bewusstsein eigener Würdigkeit einen Anspruch darauf erheben. Daher protestirt die lutherische Kirche auf's Entschiedenste gegen jede Behauptung einer magischen Heilswirkung dieses Sacramentes und desavouirt die priesterliche Arroganz, welche durch die Einbildung eines physischen Transsubstantiationswunders und durch die Vorspiegelung mittlerischer Sühne und Opferdarbringung das einzigartige Heiligthum der Erlösung und Stiftung Christi schändet. — —

Wie ernstlich die evangelisch lutherische Lehre es sich angelegen sein lässt, überall zwischen reformirt subjectivistischer Innerlichkeit und römisch hierarchischer Aeusserlichkeit den gesunden Ausweg zu finden, d. h. das christliche Personalinteresse mit dem kirchlichen Collectivinteresse lebendig zu vermitteln oder zu einen, das zeigt sich schliesslich noch in ihrem articulus stantis et cadentis ecclesiae, in der eigenthümlichen Gestaltung und Begründung der Rechtfertigungslehre. Dieselbe hängt enger als man gewöhnlich zuzugeben geneigt ist, mit dem bereits

dargelegten socialethischen Grundgedanken in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zusammen.

Unverkennbar hat das Lutherthum, darin mit der reformirten Lehre zusammenstimmend, dem römisch äusserlichen Werkdienst und der bevormundenden Mittlerstellung des Kirchenthums gegenüber vor Allem die Nothwendigkeit des persönlich bussfertigen Herzensglaubens an die allein rechtfertigende Gnade Gottes in Christo als die subjective Bedingung und den inneren Quellpunkt alles Heilslebens, aller vor Gott geltenden Gerechtigkeit hervorgehoben. Denn „nicht die guten Werke machen einen guten Menschen, sondern ein guter Mensch macht gute Werke.“ Die Werke sind lediglich Frucht; die Gesinnung des in der Busse zerbrochenen und im Glauben erneuten Menschen ist die einzig gesunde triebkräftige Wurzel alles Guten. Im Gegensatz ferner zu der römischen Tendenz, die priesterlich organisirte Kirche als geistliche Lebensversicherungsgesellschaft zu betrachten, im Gegensatz zu der katholischen Annahme, dass der stellvertretende Glaube der Kirche und der aufgesammelte Schatz der Verdienste das Heil der Einzelnen beschaffen und verbürgen könne, wird von protestantischer Seite zur Wahrung des ethischen Characters des Heilslebens der Begriff des rechtfertigenden Glaubens vertieft. Vor Allem wird daher die persönliche, aus der Angst des Gewissens und dem Schmerz der Busse herausgeborene Herzenszuversicht zu der freien Gnade Gottes in Christo als die Grundbedingung für die sittliche Wiedergeburt und Rechtbeschaffenheit der Menschen hingestellt.

In dem Maasse aber, als in den schwarmgeisterischen und selbst in reformirten Kreisen die persönliche Wiedergeburt von den Ordnungen und Bedingungen kirchlichen Gesammtlebens abgelöst und subjectivistisch verflüchtigt zu werden drohte, reagirte das lutherische Bewusstsein. Es suchte die *unbewussten*, von dem auf die Heilsordnung gegründeten Gemeingeist der Kirche getragenen Momente des zuerst *keimartig* sich entfaltenden kindlichen Glaubens zur Anerkennung zu bringen. Wie der Einzelne als natürlicher oder alter Mensch unter die Macht des sündigen Gesammtlebens mit befasst erscheint, sofern er aus dem Fleische geboren als heilsbedürftiges Glied der adamitischen Menschheit Theil hat an der Gesammtschuld und dem Gesammtverderben, so wird und muss auch die Erneuerung des Einzelnen oder die geistliche Geburt des neuen Menschen als eines Gliedes der in Christo vom Fluch der Sünde befreiten Menschheit in organischer Weise vor sich gehen. Das heisst

aber nichts anders als: die Rechtfertigung des Einzelnen ruht auf der Gesammtrechtfertigung der Menschheitsgattung in Christo und muss sich im engsten Zusammenhange mit dem Gesammtleben der Kirche durch das geistlich-zeugungskräftige Mittel des im Sacrament verkörperten Wortes heilsordnungsmässig vollziehen. Als Einzelperson betrachtet, so zu sagen „auf eigene Hand“ kommt kein Mensch zu dem rechtfertigenden Glauben, der seine Heilsgewissheit ihm zu verbürgen und den keimkräftigen Anfang seines Heilslebens zu bilden vermag. Der Christ weiss sich gerechtfertigt zwar nicht durch die Kirche als mittlerische Heilsanstalt (römisches Extrem), aber auch nie lediglich durch die innere, unmittelbare Geisteswirkung Gottes im Herzen (reformirte Ansicht). Vielmehr ruht sein gesammtes Heilsleben und daher auch sein persönlich rechtfertigender Glaube auf der Gewissheit göttlich verbürgter Gnadenthat, wie sie im Worte ihm zugesagt und durch das Sacrament der Wiedergeburt ihm persönlich angeeignet oder versiegelt ward. Das kann aber nur innerhalb des Heilsorganismus ordnungsmässig geschehen. Nur als Glied am Leibe Christi, getragen und gehoben durch des Herrn unverbrüchliche Heilsstiftungen, kann der Einzelne zur Glaubensplerophorie, zu voller Freudigkeit und Gewissheit seines Heilsstandes und seiner Gotteskindschaft, d. h. eben zur Rechtfertigung gelangen. Sonst bleibt er in dem unglückseligen Zwiespalt der eigenen subjectiven Reflexionen haften und büsst in der Qual der Ungewissheit und bei den Schwankungen des eigenen Glaubens die volle Thatkraft ein, welche das gesunde Heilsleben kennzeichnet. Es muss also vor Allem das neue Verhältniss des sündigen Menschenkindes zu Gott durch eine Gnadenthat des Herrn an dem Einzelnen innerhalb der Kirche begründet gedacht werden, damit der persönliche Glaube der Sündenvergebung gewiss, damit das fröhliche und dankbare Gotteskind geboren werde. Daher die unendlich tröstende und heilskräftige Macht der sogenannten Taufgnade, deren tiefe ethische Bedeutung nicht im reformirten, sondern nur im lutherischen Lehrbegriff zu voller Anerkennung gelangt. Daher die Betonung der Kindertaufe, als des gottgesetzten Mittels kindlicher Wiedergeburt oder keimartiger Setzung eines neuen geistlichen Lebensanfangs.

Zwar bekennen auch manche reformirte Theologen, dass den Christenkindern ein Glaubenskeim (semen fidei) vor ihrer persönlich bewussten Entwickelung einwohne. Aber theils fassen sie denselben bloss als bildlich symbolische Bezeichnung für

die Zugehörigkeit und Bestimmung derselben zum Reich der Gnade (sunt in foedere Dei), theils verkennen oder leugnen sie, dass dieser Keim, dieser geheimnissvolle Anfang neuen Lebens eben durch das kirchlich ihnen mitgetheilte Sacrament der Wiedergeburt ihnen eingepflanzt werde. Nur im Zusammenhange des lutherischen Lehrbegriffs wird die Wiedergeburt mit der Rechtfertigung zusammengefasst (regeneratio est justificatio) und beide so zu sagen an die Taufe, als den gottgesetzten Anfang unsrer Kindschaft gebunden, damit sich der rechtfertigende Glaube zuversichtlich daran halte, an der göttlichen Zusage und That aufrichte. Daher bekannte auch Luther, nicht seine Taufe auf den Glauben, sondern vielmehr seinen Glauben auf die Taufe gründen zu wollen.

Schon weil jeder lebendige Glaube als ein organisches Gebilde aus senfkornartigen Anfängen erwachsen muss, bedarf er eines mütterlichen Bodens, in welchen er seine Wurzeln senkt und aus welchem er seine Nahrung zieht. Das ist aber kein anderer als der Boden des Reiches Gottes oder der Heilsgemeinde, welche auf Erden als Gnadenmittelgemeinschaft die Kinder durch die Taufe aufzunehmen und durchs Wort geistlich gross zu ziehen hat. Da machen sich die Einflüsse der christlichen Sitte und Lebensatmosphäre in Haus und Familie, in Kirche und Schule zunächst ganz unbewusster Weise (actus directi) bei dem Einzelnen geltend, bis er durch fortgehende bewusste Reflexion und geistige Arbeit (actus reflexi) heranreift zu der gläubigen Erkenntniss wie seiner Sünde in der adamitischen Gattungsgemeinschaft, der er von Natur angehört, so auch seiner Heiligung in der christlichen Reichsgemeinschaft, der er aus Gnaden eingepflanzt ist. Deshalb kann auch nach lutherischer Ansicht die Rechtfertigung des Sünders vor Gott nur kraft der Gewissheit seines gliedlichen Zusammenhanges mit Christo und dem Leibe Christi sich verwirklichen und voll entfalten. Daraus erklärt sich erst die für den rechtfertigenden Glauben stärkende und vergewissernde Heilsmacht des Abendmahles, als der die Sündenvergebung uns versiegelnden communio mit Christo und seinem Leibe, der christlichen Kirche. So erst gewinnt jenes Wort Christi: „werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“ (Joh. 6, 53), — die ethisch volle Bedeutung und hört auf, eine „harte Rede“ (Joh. 6, 60) zu sein.

Es erscheint also die Rechtfertigung im Glauben nach gesund lutherischer Auffassung keineswegs als ein Act rein indi-

vidueller persönlicher Herzenserfahrung von der frei sprechenden Gnade Gottes. Vielmehr ruht das, was der gläubige Christ innerlich erlebt, auf der Geistwirksamkeit des in seiner Kirche gegenwärtigen verklärten Christus, welcher nicht anders als durch „Wasser und Geist", durch sein Wort und Sacrament seinem Reiche die Kinder hat eingeboren werden lassen wollen, auf dass mittelst solcher Eingliederung ihr persönlich bewusst werdender Glaube einen objectiven Halt gewinne, aus der subjectiven Isolirung zu einem normalen Gemeinschaftsleben befreit, errettet und der Vollendungsstufe im verherrlichten Gottesreiche entgegengeführt werde.

So wird auch innerhalb der lutherischen Rechtfertigungslehre jenes Wahrheitsmoment in der römischen Idee vom stellvertretenden Glauben der Kirche gerettet werden können. Nicht zwar in dem äusserlich mechanischen Sinne, als könnte eine empirische Gruppe von hierarchisch organisirten Menschen mit ihrem Glauben und Bekennen als infallible Autorität für einen anderen mittlerisch eintreten und ihn der Selbstverantwortlichkeit entnehmen; wohl aber in dem Sinne, dass der glaubende und bekennende Gesammtorganismus des Heils kraft göttlicher Gnadenverheissung und Heilsordnung in fürbittender Theilnahme für seine unmündigen und unbewussten Glieder eintrete und sie dem Herrn und Haupt der Kirche darbringe, damit er sie durch dasjenige Mittel, welches er selbst ihr eingestiftet, aufnehme in die Kindschaft, welche aller Rechtfertigung und alles Heilslebens Anfang und reale Basis ist.

So hat der Glaube des Einzelnen, namentlich wenn wir auf die dunklen Anfänge seiner Entstehung zurückgehen, im Zusammenhange mit dem christlichen Familien- und Gemeinleben stets etwas Receptives und Collectives an sich. Wenn wir von einem „kirchlichen" Glauben (im Sinne der fides qua creditur) reden, so meinen wir nicht nur das sachliche Glaubensbekenntniss, sondern das gemeinsame Glaubensleben, von dem der Einzelne mit getragen wird. In diesem Sinn lässt sich gerade vom lutherischen Standpunkte aus der Satz, den Delitzsch in seiner Apologetik (S. 484) ausspricht: „der Glaube schliesst seinem subjectiven Wesen nach alle Stellvertretung aus," — nicht ohne Weiteres unterschreiben. Der Kinderglaube des heranwachsenden Täuflings, wie das seinem Ursprungspunkte nach meist in die Tiefen des Unbewusstseins zurück zu datirende Glaubensleben des Erwachsenen sind factische Gegenbeweise gegen den-

selben. Wir könnten fast sagen: ohne Stellvertretung ist weder der Glaubensinhalt, noch das Glaubensleben denkbar.

Wird durch die erziehende Macht des Wortes der gottgesetzte Keim des kindlichen Glaubens zu bewusster Entwickelung gebracht, so findet sich der Christ bereits vor in einer Gnadengemeinschaft, die seine Freiheit nicht nur nicht hemmt, sondern dieselbe vielmehr stützt, trägt, und bereichert, sie zu gedeihlicher Entfaltung bringt und ihr den reichsten Boden persönlich sittlicher Lebensbethätigung in der Liebe darbietet. Er macht dann die Erfahrung der tiefen Wahrheit jenes oben bereits erwähnten lutherischen Satzes, den er an die Spitze seiner Heidelberger Thesen stellte: „Unsere Liebe schaffet nicht, sondern sie findet, was sie liebet, wenn sie von dem Geliebten entzündet wird.“ —

So hat sich uns denn allseitig bestätigt, dass die christlich-sittliche Weltanschauung oder, was dasselbe ist, die Auffassung christlichen Heilslebens nach seiner Entstehung und Entfaltung gerade innerhalb des sogenannten lutherischen Lehrbegriffs sich im vollen Sinne socialethisch gestaltet. Es sucht derselbe ebensowohl gegenüber der reformirten Gefahr des subjectivistischen Personalchristenthums das kirchliche Gemeinleben, als gegenüber der römischen Gefahr des objectivistischen Autoritätschristenthums das persönliche Innenleben zu wahren und beide in ihrem organischen Wechselverhältniss zu erfassen. Dass solche gesunde Vermittelung zwischen den beiden Extremen sittlicher Weltansicht den Vertretern des Lutherthums immer bewusst vorgeschwebt habe oder allezeit in praxi gelungen sei, behaupte ich nicht. Was ich als den socialethischen Character lutherisch-kirchlicher Gesinnung zu zeichnen versucht habe, ist nur das mir vorschwebende Ideal evangelischen Christenthums, wie es meiner Ansicht nach in den lutherischen Principien überall die Anknüpfungspunkte und wahren Grundlagen zu finden vermag. Es wird mit eine Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Arbeit sein, diese Ideen in dem System der Socialethik durchzuführen und dadurch den Gegnern die Ueberzeugung nahe zu bringen, dass, was sie als confessionellen Parteistandpunkt zu characterisiren und als engherziges dogmatisches Lutherthum zu brandmarken pflegen, in moralischer Hinsicht jedenfalls von höchster Bedeutung und Tragweite ist. In dem Maasse, als es gelingt, die innere sittliche Wahrheit, die ethische Consequenz und Geschlossenheit, sowie die wesentliche Freiheitstendenz der verschrieenen „lutherischen“ Anschauungsweise darzulegen,

wird sich dieselbe als die wahrhaft evangelische, ja eben deshalb als die christlich-öcumenische Weltansicht entpuppen und vielleicht auch in den Augen des erbitterten Gegners Gnade finden. —

Resultat:

§. 14. In der Idee des christlich Guten kommen die drei Factoren des Sittlichen, wie sie oben bestimmt wurden (§. 2. 6. 10), zu ihrem vollen Recht. Der göttliche Factor wird gewahrt durch die im Evangelium verbürgte wiedergebärende und befreiende Macht der Gnade Gottes des Vaters, wie sie auf Grund der Erlösung Christi in Kraft des heiligen Geistes als die alleinige neuschöpferische Causalität unseres Heilslebens sich documentirt. Der Gemeinschaftsfactor giebt sich darin kund, dass innerhalb des mütterlichen Organismus der Kirche als des Leibes Christi Anfang, Fortgang und Vollendung des Heilslebens sich thatsächlich vollzieht. Der individuelle Factor erscheint aber dadurch gewährleistet, dass das Heilsleben nicht magisch oder zwangsweise, sondern lediglich in der Form persönlicher Heils- und Glaubenserfahrung des zu neuer Willensbethätigung befreiten Gotteskindes sich realisiren kann.

Trotz der innigen Wechselbeziehung dieser drei Factoren im Heilsleben des Christen lässt sich doch der Gemeinschaftsfactor für die ethische Betrachtungsweise in den Vordergrund stellen. Denn die universellen Gotteswirkungen und die individuellen Heilserlebnisse realisiren sich nur innerhalb der geschichtlich-bestehenden, vielgegliederten Gestalt des Reiches Gottes auf Erden, wie dasselbe als Heilsgemeinde des verherrlichten Christus in der christlichen Kirche sich darstellt. Daher auch die specifisch christliche Sittenlehre nur als kirchliche Socialethik ihr Object sachgemäss zu erfassen und ihrer Aufgabe gerecht zu werden vermag.

Im Hinblick auf den gegenwärtigen Bestand des christlichen Gemeinlebens und in Folge des nothwendigen Zusammenhangs von Lehre (Dogma) und Leben

(Praxis) wird die christliche Sittenlehre als Socialethik zu den Confessionen Stellung nehmen und selbst eine confessionell ausgeprägte Physiognomie gewinnen müssen. Als evangelische, näher lutherisch-kirchliche Sittenlehre wird sie sich der äusserlich-werkheiligen laxen Moral des einseitig hierarchischen römischen Objectivismus ebenso bestimmt entgegenstellen, als von der natur- und creaturscheuen, rigoristisch gesetzlichen Moral des einseitig innerlichen reformirten Subjectivismus unterscheiden. Die aus lutherischem Realismus erwachsene organisch-sittliche Weltanschauung stellt vor Allem die evangelische Freiheit des Christen als eines im Glauben gerechtfertigten, begnadigten Gotteskindes in stetem Zusammenhange mit dessen gliedlicher Beziehung zum Leibe Christi, des verklärten und in den Gnadenmitteln wahrhaft gegenwärtigen Gottmenschen, in den Vordergrund. Durch diesen Grundgedanken wird sie sich als die gesund evangelische zu bewähren haben und gegenüber den Extremen einer hierarchisch-klerikalen und individualistisch-personalen Moral die höhere Nothwendigkeit gerade der socialethischen Betrachtungsweise zu erhärten im Stande sein.

§. 15. Verhältniss der bisher entwickelten christlichen Sittlichkeitsidee zu den gangbaren drei ethischen Grundbegriffen. Das höchste Gut im christlichen Sinne oder das vollendete Gottesreich als beseligendes Ziel christlichen Heilslebens, im Gegensatz zum pessimistischen und optimistischen Eudämonismus. — Die Christen-Pflicht als die bindende Macht des Gesetzes der Freiheit, im Gegensatz zum Antinomismus und zur Legalität. — Die christliche Tugend als die freudige Thatkraft im neuen Liebesgehorsam, gegenüber dem ascetischen Rigorismus und der quietistischen Laxheit. — Der socialethische oder kirchliche Grundcharacter der christlichen Güter-, Pflichten- und Tugendlehre.

Im Lichte christlicher Weltanschauung werden jene allgemeinen sittlichen Grundbegriffe, wie sie als „höchstes Gut“, als „Pflicht“ und als „Tugend“ die Geschichte der Ethik durchziehen und bis auf den heutigen Tag fast tyrannisch beherrschen (§. 3), aus ihrem nebulosen Formalismus befreit, ihrer ideal-ethnisirenden Abstractheit entnommen. Sie sind nicht mehr dunkle, unerreichbare Schattenbilder, die sich der nach einem höchsten Lebenszweck ringende Menschengeist vorgaukelt. Sie

gewinnen Fleisch und Blut, sie werden gewaltige, das ganze sittliche Heilsleben durchziehende und tragende Realitäten. Denn sie erweisen sich uns als inhaltsvoll und bedeutsam nur insofern, als sie je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung die verschieden hervortretenden Seiten der in sich einheitlichen christlichen Sittlichkeitsidee oder des Heilslebens darstellen.

Am schwierigsten erscheint diese Behauptung erweisbar bei dem Grundbegriff des höchsten Gutes, wie wir denselben formal (§. 3) und ideal (§. 7) bereits im Allgemeinen festzustellen gesucht haben.

Aus unserer früheren Entwickelung ging hervor, dass wir nur die Objecte (materielle wie geistige), welche in unseren Besitz tretend einen Werth für uns haben, mit dem Namen eines Gutes bezeichnen können. So nennen wir materielle Güter alle sinnlich wahrnehmbaren, für die Erhaltung und Förderung unseres leiblich bedingten Naturlebens, — geistige Güter alle unsichtbaren, für die Erhaltung und Förderung unseres inneren Personlebens werthvollen Objecte, deren Besitz durch Arbeit zu fruchtbringendem (productiven) Eigenthum der Menschheit und in ihr des einzelnen Menschen geworden sind oder fort und fort zu werden vermögen. Kein Object als solches ist ein Gut, weder Himmel noch Erde, weder Gott noch Welt, wenn und so lange wir uns dasselbe nicht zum Besitz erhoben denken und in diesem Besitz eine Befriedigung und Förderung, weil einen errungenen und erreichten Lebenszweck vor uns sehen.

Alle Dinge sind als solche, wesenhaft oder eigenschaftlich bezeichnet, gut d. h. als gottgeschaffene Momente des Seins aus dem Willen des Alles bedingenden Herrn hervorgegangen; oder in rein practisch-utilitarischer Hinsicht eventuell brauchbar, verwendbar, zweckmässig. Sie sind aber sämmtlich Güter nur der Potenz, der Möglichkeit nach. Wie der Goldklumpe auf der Robinsoninsel, wie der fruchtbarste Boden im Urwalde, wie die Perle im Meeresgrunde, sind sie uns nicht Güter, so lange wir sie nicht besitzen und verwerthen, so lange uns die Empfänglichkeit oder Genussfähigkeit für dieselben mangelt, so lange wir nicht durch geistig-sittliche Arbeit sie uns dienstbar machen und so in den Zusammenhang des Verkehrs bringen, so zu sagen im Dienste des Geistes als Güter und Werthe zu realisiren vermögen. Alles Gute muss „Vermögens“-Object werden, um ein Gut genannt werden zu können.

Das ist auch die tiefere Wahrheit in jenem von Schleier-

macher (Abhandlung vom höchsten Gute) entwickelten Gedanken, dass erst „die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur," die Durchdringung von Ideal und Wirklichkeit in der vollendet gedachten Weltorganisation uns eine Ahnung von dem zu geben vermag, was wir das Gut aller Güter nennen. Nur gilt es, nicht bloss die materielle Natur und das Verhältniss der organisirenden und symbolisirenden Geistthätigkeit ihr gegenüber hierbei ins Auge zu fassen. Es handelt sich in der sittlichen Sphäre vor Allem um das normal wirksame Verhältniss von Geist zu Geist, vom Menschengeist zum Gottesgeist, von Geschöpf und Schöpfer.

Auch der an und für sich absolut gute Gott ist uns, wie wir oben schon sahen, ein Gut, ja das einzig wahrhaft werthvolle Gut nur unter der Voraussetzung, dass wir ihn nicht als schuldbeladene Sünder zu fürchten haben, sondern seiner Gemeinschaft fröhlich gewiss werden, d. h. in seinem schliesslich vollendeten Reiche durch selige Theilnahme an seinem Leben ihn auch wirklich besitzen oder vielmehr von ihm besessen und getragen werden. Das lässt sich freilich ohne einen von dieser Idee der Gottesgemeinschaft durchdrungenen Naturboden nicht denken. Leiblichkeit erscheint auch hier als das „Ende der Wege Gottes." Aber die Anbahnung und Erreichung dieses Zieles ist jedenfalls durch das geistig-sittliche Willensverhältniss des Menschen zu Gott bedingt.

Daher werden wir auch als sittliche Güter nur solche, seien es geistige, seien es materielle Werthobjecte bezeichnen, deren Besitz durch energische Willensarbeit in den Dienst des Einen höchsten Lebenszweckes gestellt erscheinen. Alle Gemeinschaftsformen, Familie, Volk, Staat, Culturgenossenschaft und Kirche werden zu sittlichen Gütern nur unter dem Gesichtspunkte der Liebesarbeit, welche das Ziel (τέλος) ihrer idealen, gottgewollten Vollendung (συντέλεια) ins Auge fasst. Selbst Schleiermacher gesteht zu, „das Wesen des höchsten Gutes bestehe darin, dass es etwas durch freie sittliche Thätigkeit hervorgebrachtes, zu einem sittlichen Zwecke Gewirktes sei." Allein er verkennt, dass diese „Thätigkeit" gegenüber den gott- und naturwidrigen Hemmungen der Sünde für den Christen sich nicht anders gestaltet, als auf Grund der freien Erlösungsgnade Gottes in der Form des stetigen Ringens mit der lähmenden Macht der schuldbedingenden Sünde, als des „höchsten Uebels."

Unter Voraussetzung der Sünde und des Uebels (§. 9—12)

lässt sich jene Arbeit und der durch sie zu erwerbende Besitz nur als ein riesiger Kampf denken, wie er im christlichen Sinne prototypisch durch den Menschen- und Gottessohn, durch seine ringende und versöhnende Liebesarbeit bis in den Tod gekämpft worden ist. Hat doch kein Gut für den schuldbeladenen, in seinem Gewissen geängsteten Menschen einen Werth; kann er sich doch keines Gutes harmlos freuen, wenn er nicht vor Allem durch Schuldentlastung der Gottesliebe gewiss geworden. Was hilft uns die Gabe, ohne die Gunst des Gebers. Die Gewissheit, dass Gott uns liebt — ist der süsse Kern, die erquickende Essenz aller Güter. Sie ist die Grundbedingung nicht bloss der kindlichen Genussfähigkeit, sondern auch der, solide Werthe schaffenden fröhlichen Kampfesarbeit. Daher ist nur in Christo Gott unser höchstes Gut und die Welt der reiche, gottgeschenkte Boden für die Verwirklichung desselben. Daher gilt dem Christen in der wahren Nachfolge Jesu nur das als ein Gut, was im Sinne Christi ewigen Werth hat und als Object christlicher Hoffnung ersehnt und erarbeitet zu werden verdient. Jedes Gut und so auch vor allem das höchste Gut will errungen sein.

Mögen wir nun unter dem „höchsten Gut“ (summum bonum) das letzte Ziel alles Ringens und Sehnens (bonum supremum, *τέλος τῶν ἀγαθῶν*) oder die zusammenfassende Gesammt-Summe aller einzelnen Güter (bonum consummatum, *συντέλεια*) uns denken: immer erscheint dasselbe nicht als ein blosser „Comparativbegriff“, d. h. als die nur relativ höhere oder höchste Stufe der Entwickelung, sondern als das beseligende Vollendungsziel, in welchem Alles, was wir im Einzelnen ein Gut nennen, zu seiner wahren Ausgestaltung und idealen Verwirklichung gelangt. Alles z. B. was den Menschen als Christen in den irdischen Beziehungen seines Gemeinschaftsleben wahrhaft interessirt und zum Felde seiner Berufsthätigkeit, seiner ringenden Arbeit wird: das Leben in der Ehe und Familie, in Haus und Hof, in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft, in Verkehr und Geselligkeit, — muss auch ein Moment des höchsten Gutes, der zu verwirklichenden ewigen Vollendungsidee in sich tragen. Sonst vermag der neue Mensch nicht hoffnungsvoll d. h. freudig und getrost auf diesen irdischen Lebensfeldern zu ackern und zu arbeiten. Wenn sie nur zeitliche Bedeutung haben, so sind sie auch nicht als Güter im ethischen Sinne, nicht als Endzwecke unseres Lebens zu betrachten. Liegen sie ausserhalb der Sphäre der gottgewollten ewigen Bestimmung des Menschen, so verlieren sie für den geförderten Christen an

Interesse. Deshalb ist es von Wichtigkeit das höchste Gut nicht in Gegensatz zu stellen etwa als das specifisch Geistige dem Leiblichen, oder als das Ewige dem Zeitlichen, oder gar als das Jenseitige dem Diesseitigen gegenüber. Vielmehr wird und muss im leiblich-zeitlichen Diesseits alles sittlich Werthvolle als Keimpunkt, als Aussaat für die ewige Erndte zu betrachten sein. Nur dann gewinnt die Idee des höchsten Gutes, so zu sagen als Entelechie des christlichen Gesammtlebens und Wirkens, einen practisch bedeutsamen Werth und berechtigten Sinn.

Im Begriff der vollkommenen Organisation liegt Beides: die zielsetzliche, denkbar höchste Vollendung und die wahre Zusammenfassung aller einzelnen berechtigten und werthvollen Lebensmomente. Daher dürfen wir uns jenes Gesammt-Gut (summum bonum) weder als ein zusammengesetztes Aggregat, als Aufhäufung und Summirung alles Wünschenswerthen, aller zu erstrebenden Schätze denken, noch auch als Aufhebung und Zerstörung der irdischen Daseinsformen in einem nebulosen, rein geistigen Jenseits. Nur als die gegliederte Mannigfaltigkeit in der Einheit lässt sich das höchste Gut im christlichen Sinne denken, als Durchdringung von Einzel-Ich und Gemeinschaft, von Geist und Natur, von Himmel und Erde, von Gott und Welt, von Idee und Wirklichkeit in der neuen vollendeten Gottesmenschheit, da Jesus Christus das Haupt ist, in jenem Reiche Gottes, welches den Humanitätsgedanken zur wahrhaften und allseitigen Ausgestaltung bringen soll. — —

Wir können trotz der grossen Gegensätze, welche sich heut zu Tage wie seit jeher in Beziehung auf das sittliche Ideal geltend machen, doch der allgemeinen Zustimmung gewiss sein, dass jenes „höchste Gut“ ein Ziel vollendeter Seligkeit sein muss. Denn sonst läge kein Motiv vor, darnach zu ringen. Selbst die pessimistische Anschauung, welche Vernichtung des Seins zum Ideal erhebt, denkt sich eben dieses „Nichts“ als das wahre Glück, als die einzig denkbare Befriedigung, als das vollkommenste Beruhigungsmittel (Quietiv) für das endlose Sehnen des Menschenherzens (Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen u. A.). Und wo, wie bei Kant und manchen englischen Moralisten (Hume, Makintosh, Hamilton), die Tugend um ihrer selbst willen gesucht und geübt werden soll, da tritt doch als „höchstes Gut“ die Einigung von Tugend und Glückseligkeit hervor. Die von Fénélon, Pascal und anderen Rigoristen vertretene Ansicht, man müsse dem Guten nachjagen, man müsse die Tugend um ihrer selbst willen erstreben, auch

wenn man dadurch in die Hölle käme, ist nichts als eine paradoxe Abstraction, welche höchstens dem crassen Eudämonismus eines Bentham und andrer rationalistischer Utilitarier gegenüber einen Sinn und eine relative Berechtigung hat. Nach Glück und Befriedigung strebt und ringt doch Alles; und dieses Sehnen ist nur dann ein sittlich unberechtigtes, wenn es das Gute lediglich um des Nutzens oder der persönlichen Selbstbefriedigung willen erstrebt und nicht den an sich seienden Werth desselben erkennt. Die Werthschätzung des Guten nicht um des Lohnes, sondern um sein selbst willen ist die Grundbedingung für die Erlangung des höchsten Gutes als der vollendeten Seligkeit. „Das Christenthum" — sagt Lotze ebenso treffend als schön (Makrokosmos III, S. 358 f.) — „stellt die Krone des Lebens, die es verspricht: die Seligkeit, auch als das Motiv hin, welches die sittliche Treue bis zum Tode stärken soll. Können wir also denen, die gegen allen Eudämonismus eifern, das formelle Recht bestreiten, unter diesem Vorwurf auch die christliche Lehre zu begreifen und als erhabener ihr die andre vorzuziehen, welche Tugend und Aufopferung ohne Lohn gebietet? — Erhabener nun mag diese letztere Forderung erscheinen; aber vom Erhabenen ist nicht bloss zum Lächerlichen, sondern auch zum Leeren und Widersinnigen nur ein Schritt. Nicht den ersten gewiss, aber den zweiten zu thun wird jener Rigorismus der Vernunft Gefahr laufen, wenn er mit sich selbst Ernst macht. Denn ohne ein höchstes Gut, dem das geringere geopfert würde, würde unser sittliches Streben von der blinden Wirksamkeit einer Naturkraft sich nicht unterscheiden, ausser etwa durch das begleitende, dann aber unerklärliche Gefühl, etwas zu sollen, was, wenn es nun ist, Niemand zu Gute kommt! In Wahrheit thut jedoch auch jener Tugendeifer diesen Schritt nicht. Auch er weiss, dass er im Grunde einem höchsten Gute nachstrebt: der Selbstachtung, die ihm gleichsam als Lohn zufällt. Darin liegt also der Unterschied, dass der spröde und stolze Eudämonismus der Selbstachtung, die sich selbst genug ist, dem Eudämonismus der Demuth gegenübersteht, die sich nicht genügt und die ihr höchstes Gut darin sucht, nicht vor sich selbst, sondern vor Gott zu bestehen und von ihm geliebt zu sein. Dadurch, dass das Christenthum den süssen Kern der Seligkeit als das letzte Geheimniss offenbart, um dess willen der ganze Aufwand einer Schöpfung und eines Weltlaufs gemacht ist: dadurch ist es

Evangelium, eine frohe Botschaft; eine grandiose hat es nie sein wollen, und ist es doch geworden, weil es jene war."

Daher kommt eben Alles auf die im christlichen Sinne tiefere Auffassung des als Seligkeitsziel gedachten höchsten Gutes an. Nirgend ist der von Hartmann so genannte „Illusionismus" mehr an der Tagesordnung als in dieser Sphäre der ethischen Teleologie.

Freilich kann es kaum eine schrecklichere Illusion geben, als die gegenwärtig so verbreitete „Teleologie der Weltvernichtung", die sich dessen rühmt, dass „der optimistische Siegesglanz der Idee nur dazu bestimmt sei, sich umzuwandeln in den eigenen Pomp ihres Leichenzuges" (Bahnsen). Die „absolute Zwecklosigkeit" des Daseins soll im Zusammenhang mit schliesslicher allgemeiner Willensaufhebung als Ziel der gesammten Natur- und Geschichtsentwickelung verherrlicht werden! Ein wunderbarer Selbstwiderspruch in der Weltansicht dieses pessimistischen Nihilismus. Ein „Ziel", das doch dem „Nichts" gleich sein, d. h. mit der Aufhebung alles Zielsetzlichen sich decken soll! Wenn irgendwo, so waltet hier die crasseste Illusion. Die „lebendigen Kräfte" in Natur und Geschichte, ja das punctum saliens aller Kraftentwickelung, der Wille, wird hier dem unbewussten All-Einen geopfert. Man wiegt sich ein in den „seligen" Traum der Selbstvernichtung, aus welchem das Erwachen wie nach jeder Selbsttäuschung doppelt furchtbar sein muss. Man vergisst jenes tiefe Warnungswort Fichte's: „Durch das blosse Sichbegrabenlassen kommt Niemand zur Seligkeit!"

Immerhin ist aber dieses krankhafte Extrem pessimistischer Art von einem tieferen tragischen Ernst durchzogen als jener platte und selbstzufriedene Egoismus, der sich Glückseligkeitsideale für die genuss- und lohnsüchtige Einzelpersönlichkeit erträumt. Jene Tendenz, sich das höchste Gut als vollendeten Genuss in Form der absoluten Personalbefriedigung zu denken, findet sich keineswegs bloss in den alten heidnischen Systemen des Epicuräismus oder in den grob sinnlichen Hoffnungen des Muhammedanismus, sondern auch sehr weit verbreitet in den christlichen Kreisen. Die Unsterblichkeitsidee des vorigen Jahrhunderts mit seinen eudämonistischen Tendenzen ist nur die menschlich und natürlich ausgestaltete Kehrseite jenes pietistischen Seligkeitsschwindels, welcher in dem „Jenseits" die Fülle aller persönlichen Befriedigung und Verherrlichung erhoffte. Vollendete Lustbefriedigung des Ich ist hier wie da, wenn auch

auf sehr verschiedenem Wege und aus verschiedenen Motiven, das Ziel, das höchste Gut des optimistischen Eudämonismus.

Während also dort auf naturalistisch-pantheistischer Basis das Aufgehen in das All-Eine und dem entsprechend die Vernichtung der Persönlichkeit als höchstes Gut verherrlicht wird, erscheint hier auf deistisch-spiritualistischer Grundlage die Verewigung des persönlichen Daseins in geistiger Vollendungsstufe als ideales Ziel. Dort ist das Allgemeine, hier das Ich Alles; dort wird Fühllosigkeit, Willensaufhebung, Bewusstlosigkeit ersehnt, hier Gefühlsseligkeit, Willensbejahung und Bewusstseinssteigerung.

Beide Extreme berühren sich aber in dem Einen Punkte: Glück-Seligkeit sei das höchste Gut. Wie der Pantheist Spinoza „Zufriedenheit mit sich selbst" als wahrhaft Höchstes bezeichnete, was wir hoffen können; wie ein Aristoteles die Autarkie als das höchste Glück pries; wie Hartmann „das Nichtsein" mit der zu erstrebenden „höchsten Selbstzufriedenheit" in Zusammenhang bringt (S. 716) und „den grösstmöglichsten erreichbaren Glückseligkeitszustand" als den „Endzweck des Weltprocesses" hinstellt" (S. 742): so wird auch bei Kant die „Zufriedenheit mit sich selbst" vom Standpunkte der Autonomie verherrlicht; so wird in der bloss subjectiven christlichen Auffassung des Vollendungsideals das selige Gefühl im „Jenseits" als Befriedigung und Stillung alles irdischen Sehnens gefasst.

Bei dieser nahen Berührung der Extreme ist es im Grunde einerlei, ob jenes Ziel der Befriedigung, jenes höchste „Glück" schon in die gegenwärtige irdische Weltperiode oder in die Sphäre transscendenter Verklärung versetzt wird. Die Einen sind der Meinung, dass schon im Diesseits jene Lustbefriedigung erreicht werden kann, welche entweder rein mystisch in der Willensertödtung (höhere Gleichgültigkeit), oder rein weltförmig in der Willensbejahung (höhere Genussfähigkeit) gesucht und gefunden wird. Die Anderen sehen den tragischen Widerspruch des Diesseits und den furchtbaren Kampf des Daseins als ausreichenden Grund an, um die Glückseligkeit von einem jenseitigen Zustande zu erhoffen, sei es, dass der das Elend bedingende egoistische Einzelwille dann als gänzlich aufgehoben, oder dass er als zu heiliger Vollendung und geistiger Verherrlichung gebracht, angesehen wird. In beiden Fällen ist die Illusion handgreiflich, eben weil das All-Eine und das Einzel-Ich, oder theologisch ausgedrückt, der absolute Gott und die creatürliche Persönlichkeit abstract, ohne Beziehung zu den Gemein-

schaftgebilden und den natürlichen Organismen unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt werden.

Nur das gesunde Christenthum ist im Stande durch seine sittlich-teleologische, näher social-ethisch Weltanschauung beide Illusionsformen, die pessimistische wie die optimistische, den pantheistisch-nihilistischen, wie den rationalistisch-subjectivistischen Eudämonismus zu überwinden. In der christlich gefassten Idee des höchsten Gutes, als der vollendeten Seligkeit im Reiche Gottes kommt zugleich das relative Wahrheitsmoment beider zu seinem vollen Recht. Denn hier erscheinen Gott und Einzel-Ich, das Universelle und Individuelle wahrhaft geeint in jener vollendet organisirten Gemeinschaft, die als Reich Gottes alle berechtigten Einzelexistenzen umfasst und zu idealer Verklärung in der Gottesmenschheit gelangen lässt, ohne doch dem universalistischen Wahne der individuellen Selbstvernichtung zu huldigen oder dem particularistischen Gelüste rein persönlicher Glückseligkeit zu fröhnen.

Gleichwohl wird das Wahrheitsmoment des nihilistischen Pessimismus gewahrt, wonach der Einzelwille als solcher nichts werth ist, weil er egoistisch geartet, das Elend und die Last des Daseins zur Folge haben muss, bis dass er, innerlich gebrochen, aufgehe in Gott und auf Grund einer vollgültigen Sühne seiner Gottesgemeinschaft gewiss werde. Die Gewissheit der Gottesliebe wird dann dem zerbrochenen Herzen das höchste Gut. Und andrerseits wird das Wahrheitsmoment des eudämonistischen Optimismus gerettet, wonach die Einzelpersönlichkeit nicht ziel- und trostlos untergehen kann, weil sie ein intensiv geistiges Leben in sich birgt und daher nur in Geistesgemeinschaft mit dem ewigen Geist schliessliche Befriedigung zu finden vermag. Die Gewissheit der persönlichen Gotteskindschaft ist dann dem neugeborenen Herzen das ewige höchste Gut.

Aber Beides zusammen: Wahrung des Allgemeinen und Individuellen, volle selige Durchdringung des göttlich Idealen und menschlich Personalen ist nur möglich in der geistleiblich gearteten Gottesmenschheit, in welcher der Egoismus (die falsche selbstsüchtige Willensbejahung) aufgehoben, aber die Egoität (die wahre selbstthätige Willensvollendung in der Liebe) gewahrt und durch den Gedanken gliedlicher Gemeinschaft, vollendeter Organisation des Menschheitsleibes zu ihrer gottgewollten Idee gebracht wird.

Daher tendirt alles christliche Leben und Streben auf das „Kommen des Reiches Gottes“, auf jene „Hütte Gottes bei den

Menschen", da sie sein Volk und Er, Gott mit ihnen, ihr Gott mit ihnen, ihr Gott sein wird (Apok. 21, 1 ff.). Und das ist kein „himmlisches" Ziel im Sinne abstracter Vergeistigung oder unklarer, verschwommener Jenseitigkeit. Die Idee des „Jenseits" hat in der That mit der schriftmässig christlichen Idee des höchsten Gutes Nichts gemein. Es ist eine pure Erfindung jener idealistischen Theorie der Selbstverherrlichung, welche nur die Kehrseite ist von der pessimistischen Theorie der Selbstvernichtung. Denn beide stellen in ihrer Art die Selbstbefriedigung oder Selbstzufriedenheit als das Glücks-Ziel hin, das unbedingt erstrebt werden muss. Solch ein Glücksziel oder die sogenannte Glückseligkeit liegt aber in den Utopien des „Jenseits." Nein, in das Diesseits muss sich das höchste Gut einsenken und einpflanzen, wie in dem Reiche des Kreuzes anfangsweise und keimartig, so in dem Reiche der Herrlichkeit vollendet und offenbar. Zwar ist „sein Reich nicht von dieser Welt." Auch hängt die christliche Idee vom höchsten Gut mit dem zukünftigen Weltlauf (αἴων μέλλων) im Gegensatz zur Vergänglichkeit des gegenwärtigen (αἴων οὖτως) zusammen. Wir wissen, dass der Christ hier „keine bleibende Stadt" hat; dass ein Heimweh sein ganzes Wesen durchzieht; dass er sich dessen bewusst ist, dass und warum „die Welt mit ihrer Lust" vergehen muss. Das höchste Gut kann nach eingetretener Sünde sich nie ohne Krisis vollenden. Aber die Krisis ist nimmermehr Vernichtung. Sie stellt nur die Geburtswehen der allendlichen Palingenesie (Matth. 19, 28) dar, in welcher die „Leiblichkeit als das Ende der Wege Gottes" zu Tage treten wird, auf dass Wesen und Erscheinung sich decken.

In der leiblichen Organisation des realen Daseins muss also der geistliche Organismus des idealen Reiches Gottes Wurzel fassen. Der neue Himmel ist Eins mit der neuen Erde und kann ohne die letztere nicht gedacht werden. Alles Sehnen der Creatur (Röm. 8, 21) muss erfüllt werden durch Abthun der Vergänglichkeit (φθορά), durch Ueberwindung des Todes (des höchsten Uebels) und durch Befreiung von der Last der Sünde und Schuld. Dann erst erscheint „die herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (die ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ) nicht als Illusion und nicht als rein geistiges „Jenseits", sondern als die Vollendung des christlichen Grundgedankens: „Gott geoffenbart im Fleisch."

Und hier kommen wir auf den Hauptpunkt. Weil in Christo, in seiner heilsmittlerischen Person, Gott und Mensch-

heit, Geistiges und Leibliches, Ideal und Wirklichkeit, Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit sich begegnen und durchdringen, ist er der Kern und Stern in dem christlichen Begriff des höchsten Gutes. Christus als Haupt der Gottesmenschheit, sich auswirkend und offenbarend als das „ewige Leben“ in der verklärten Schöpfung, in dem mannigfaltigen Reichthum aller Organisationsformen — das ist der eschatologische Grundgedanke christlicher Ethik, welcher eins ist mit dem höchsten Gute oder der wahren Seligkeit. Hierdurch wird das Ich in freudiger Hoffnung erhoben zu erfolgreichem Ringen und Arbeiten auf dem Saatfelde irdischen Lebens und doch bewahrt vor illusorischem Selbstbefriedigungsgelüste in utopistischer Glückseligkeitstendenz, und gewarnt vor falscher Lohnsucht und falscher Verhimmelung. Hier wurzelt jener gesund christliche Realismus, den wir oben (§. 14) als in der Idee des Reiches Gottes gewährleistet erkannten. Er bildet den Lichtpunkt jeder kirchlichen Socialethik. Er lässt das Hoffen und Kämpfen des Christen, seine gesammte Arbeit in Glauben und Liebe wirklich Fleisch und Blut gewinnen. Er befreit ihn vom Alp einer ziellosen Entwickelung und fruchtlosen Erwartung. Er erlöst ihn von der jammervollen Frohnarbeit auf der „Tretmühle des ewigen Processes“ (Hartmann). —

Durch solch eine Auffassung des höchsten Gutes gewinnt aber auch die kleinste Leistung im Dienste der Pflicht eine ideale Bedeutung, eine ewige Bestimmung. Der Pflichtbegriff wird keineswegs über Bord geworfen, wenn das Schiff christlicher Hoffnung, bewegt von dem Hauche des ewigen Lebens, dem Hafen des höchsten Gutes entgegentreibt. Indem das „ewige Leben“ in die Gegenwart hineinragt, heiligt und wahrt es auch den Pflichtbegriff. Ja derselbe verliert innerhalb der christlichen Weltanschauung erst seinen starr heidnischen oder jüdisch gesetzlichen Sisyphuscharacter, ohne doch antinomistisch verflüchtigt oder durch falsche Freiheitstheorie annullirt zu werden.

Man hört oft die Meinung äussern, dass in der christlichen Ethik das Soll keine Stätte, keine Bedeutung mehr hat. In missverständlicher Weise hat man sich dafür auf Luthers Wort von den Gläubigen, die „eine neue Creatur“ seien, bezogen. Allerdings sagt er: „Sie gleichen dem guten Baume, der ohne Soll gute Früchte bringt“, — „dass also hier nicht geredt wird, was geschehen oder sein soll, sondern was allbereit jetzt geschieht und ist.“ Wenn Harless, Frank, Hofmann u. A. der christlichen Sittlichkeitsidee den Pflichtbegriff, das apo-

dictische Soll entgegensetzen, wenn sie meinen, die christliche Ethik habe nicht darzulegen, was der Christenmensch thun solle, sondern nur den sich von innen heraus entwickelnden Thatbestand seines neuen Lebens zu erforschen, so liegt in dieser Ansicht ein bedenklicher Idealismus, der leicht dem Antinomismus Nahrung bietet. Ich muss in dieser Hinsicht Köstlin vollkommen zustimmen, wenn er in seinen oben bereits genannten „Studien über das Sittengesetz“ den Gedanken durchführt, dass auch abgesehen von der Sünde das sittlich Gute dem Menschen stets als etwas, das durch ihn werden soll, sich vor das Bewusstsein stellt. Auch der Wiedergeborne als solcher bedarf für seinen guten Willen dennoch einer steten Bezeugung des objectiven Gotteswillens, damit er der von ihm selbst schon angestrebten Aufgabe klar und in ihrem ganzen Umfange sich bewusst werde. Dass Luther mit seiner Idee von der „Freiheit eines Christenmenschen“ den Gedanken ein „Knecht zu sein aller Dinge,“ verbinden konnte, haben wir gesehen. Darin eben, dass der Christ solches kann und soll, dass er sein Christsein in den Dienst einer steten gottgesetzten Lebensarbeit und Lebensaufgabe zu stellen sich genöthigt fühlt, liegt der Beweis seiner gesunden, annoch in der Entwickelung befindlichen Freiheit.

Weiss doch ein jeder, der in der Nachfolge Christi lebt, dass das ganze Leben seines Herrn ein Leben des Berufsgehorsams war, ja dass jene necessitirende Macht, wie sie sich in den Worten ausspricht: Es muss (δεῖ) Alles geschehen, was geschrieben steht von des Menschen Sohn – keineswegs ohne den Schmerz der Nöthigung zu denken war. In dem „Nicht mein, sondern dein Wille“ (Luc. 22, 42) liegt der Beweis des Pflichtbewusstsein's Jesu. Dass er sich diese Aufgabe selbst gesetzt hatte, dass er sie mit Freiheit und Liebe vollzog, schliesst nicht aus, dass sie doch als eine noch zu erreichende und zu erkämpfende d. h. als Pflicht sich ihm vor das Bewusstsein stellte (Joh. 5, 30).

So erscheint dem Christen selbstverständlich Christus auch als das Urbild der Pflichttreue, welcher nachzustreben dem Kinde Gottes stete selbstverständliche Aufgabe ist. Weil Christus gekommen, „das Gesetz zu erfüllen“, nicht „dasselbe aufzulösen“, (Matth. 5, 17) ist auch dem Glauben an Christum das Wesen kindlichen Gehorsams eingeprägt. Hier macht sich der normative und regulirende Character des Gesetzes (usus tertius legis) geltend, an welches gebunden zu sein dem Christen nur schmerz-

lich ist, sofern er noch alter Mensch ist, während der neue oder inwendige Mensch als Wiedergeborener Lust hat an Gottes Gesetz (Röm. 7, 21), dasselbe nicht mehr als Last empfindet.

Das Extrem des Antinomismus, der gesetzlosen Ungebundenheit, ist nicht bloss eine Consequenz des altheidnischen und epicureischen Sinnes, sondern schleicht sich auch in die christliche Weltansicht ein, wenn dieselbe zu idealistisch sich färbt. Sobald das Heilsleben nicht als in der Kindschaft wurzelnd gefasst wird, sondern als Document der Selbständigkeit sich geltend macht, so reisst mit der Einbildung der Autonomie auch Antinomie ein, und die Freiheit droht zum „Deckel der Bosheit“ zu werden.

Dem scheint zwar Kant's Beispiel zu widersprechen, sofern dieser gewaltige Moralphilosoph grade aus der Selbstgesetzgebung den Gedanken von der kategorischen Macht des Imperativs herzuleiten suchte. Allein einen christlichen Pflichtbegriff hat er auch auf diesem Wege nicht deduciren können und wollen. Die Selbstgesetzgebung erzeugt einen kategorischen Imperativ, der rein inhaltslos nur die Form einer allgemeinen Nöthigung in sich schliesst. Dem Gesetze Gottes gegenüber wird er zum Antinomismus, weil er sich pietätslos von demselben emancipirt. Diese Gefahr liegt der christlichen Sittlichkeitsidee, sofern sie in der Idee der Gotteskindschaft wurzelt, wahrlich nicht inne. Nur jenes krankhafte Christenthum, welches die Freiheit ohne die Zucht und Ordnung auf seine Fahne schreibt, droht in Gesetzlosigkeit auszuarten.

Von der anderen Seite ist es gerade jener Standpunkt der Autonomie, der zur „Legalität“ wird, wenn das wahrhaft sittliche Handeln in nichts anderem bestehen soll, als in dem „Handeln aus Pflicht.“ Für das christliche Bewusstsein bildet ein solches Handeln aus „blosser Pflicht“ einen Gegensatz, ja einen directen Widerspruch gegen den freien Drang der Liebe. Der Christ weiss sich befreit von dem Fluch jener „Sclavenmoral,“ die keuchend im Schweisse des Angesichts uns das Brod essen und die Arbeit verrichten heisst, um den Lohn der „Selbstzufriedenheit“ zu erndten!

Befreit von der lastenden Natur der Pflicht ist der Christ, weil er als ein versöhntes Gotteskind im Reiche der Gnade lebt. Das Evangelium hat sich ihm als „ein vollkommenes Gesetz der Freiheit“ bewährt. Denn er sucht nicht mehr durch Gesetzesleistung sich erst das Gutsein zu erringen, sondern weiss dass nur aus der erneuten Gesinnung die Gesetzeser-

füllung mit innerer Nothwendigkeit fliesst. Die Forderung ist ihm ins Herz geschrieben und beseelt seinen Willen. Das Christsein ist ein Befreitsein vom Fluch des Gesetzes. Der unerträgliche Widerspruch zwischen „Sollen und Sein“ ist für den Christen aufgehoben.

Und doch erkennt er in seinem Liebesleben freudig die Liebespflicht an, erstens weil er noch im Kampfe, in der ringenden Bewegung gegenüber dem alten Wesen steht; und zweitens weil er auch als neue Creatur eben Creatur, d. h. Geschöpf, nicht Schöpfer, Kind Gottes, nicht Gott selbst ist.

Indem die christliche Sittlichkeitsidee den Impuls zum Kampf giebt und alle Selbstherrlichkeit zerstört, richtet sie die gesunde Idee der Pflicht wieder auf und giebt ihr die richtige Stellung im Gemeinleben der erlösten Menschheit. Daher auch die christliche Sittenlehre, obwohl sie keine sonderliche „Pflichtenlehre“ als integrirenden Bestandtheil ihres Systems aufnehmen kann, doch in ihrer Darlegung vom Heiligungskampf auf die ascetische Seite christlicher Lebensentwickelung wird eingehen müssen. Die schwierigen Fragen von der Collision der Pflichten und vom Erlaubten können nur in diesem Zusammenhange ihre christliche Lösung finden. Sie werden uns bezeugen, dass der Christ als ein Gefreiter des Herrn sich doch nicht der ordnenden und bindenden Macht des Gesetzes entziehen darf und mag.

„Wir richten das Gesetz auf“ — sagt Paulus daher mit Recht allen Antinomisten gegenüber. Und doch! Mitten im Liebesdienst und in der Uebung des Gehorsams — welch ein Impuls der Freiheit, welch' innerliche geistige Determination, die uns befreit sein lässt von dem „Sein unter dem Gesetze,“ von dem Fluche der mühseligen Frohnarbeit, von dem tödtenden Buchstaben! Es entwickelt sich aus dem Sein das stete Sollen in dem Bewusstsein des „Nochnichtergriffenhabens.“ Und doch verklärt sich das harte Sollen zum freudigen und dankbaren Wollen, obwohl wir unseren Willen von dem absolut bindenden Willen göttlicher Heiligkeit unterscheidend, den letzteren stets als unsere „Pflicht,“ als höhere Necessitation, als die bindende Macht des Gesetzes der Freiheit im Gewissen empfinden. Nur dass diese necessitas eine beata necessitas boni wird, sofern im Glauben des Christen demüthige Abhängigkeit und muthvolle Freiheit zur Einigung kommen. Das führt uns aber auf jenen dritten Grundbegriff: auf die Idee christlicher Tugend, die sich von der natürlichen und heidnischen Thatkraft toto genere unterscheidet, und doch das wahre Wesen

der Mannheit (virtus) zu charactervoller Ausprägung und gotterfüllter Realität zu bringen vermag. —

Wie der Pflicht- so ist auch der Tugendbegriff vielfach als ein aus heidnischem oder rationalistischem Boden stammendes fremdes Gewächs dem evangelischen Christenthum scharf entgegengesetzt worden. Die Selbstbespiegelung einer stolzen (stoisch-pharisäischen) oder weichlich-sentimentalen (pietistisch-mystischen) Tugendhaftigkeit muss in der That für den wahren Christen in dem Maasse abschreckend sein, als die verschiedenen Formen der Selbstverliebtheit und Selbstbelügung sich häufig in das Gewand eingebildeter Tugend hüllt. Allein, wie bei dem Pflichtbegriff, so dürfen wir auch bei dem Tugendbegriff uns nicht dadurch gegen denselben einnehmen lassen, dass unsere Worte: Pflicht und Tugend nicht gerade häufig in der biblisch-christlichen Darstellungsform sich finden. Die Sache, die sittliche Idee, die beiden zu Grunde liegt, lässt sich durchgehends als eine christliche aus der Schrift und aus der Erfahrung des Heilslebens erweisen. Ja die christliche Offenbarung erst erfüllt jene an sich leeren Formalbegriffe mit sittlichem Gehalt, sofern die Pflicht als das unser Gewissen bindende in Christo sanctionirte Gesetz Gottes, die Tugend als die unseren wiedergeborenen Willen beseelende, in Christo objectiv realisirte Energie der Heiligungskraft Gottes sich darstellt und bewährt. Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, sagt Fichte schön: „ist ja der eigentliche Character des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit." Die Kraft Gottes (δύναμις θεοῦ Röm. 1, 16; 1 Cor. 1, 18, 24) als eine in dem empfänglichen Menschen lebendig gewordene, ist das Wesen der wahren Tugend.

Daher wird auch die christliche Tugendlehre, ohne einen gesonderten Theil der Ethik zu bilden, im gesammten Verlauf der Entwickelung des Heilslebens sich als rother Faden hindurchziehen müssen. Den Glauben als sittliche Lebens- und Heiligungsenergie, als aus Gott geborene Tüchtigkeit, als Quelle und Wurzel freudiger Thatkraft im neuen Liebesgehorsam zu erweisen, ist die eigentliche Centralaufgabe christlicher Sittenlehre.

Zwei krankhafte Gegensätze, wie sie den oben beim Güter- und Pflichtbegriffe erwähnten genau parallel laufen, wird sie dabei stets im Auge behalten müssen: den überreizt ascetischen Rigorismus, der die aus steter Anstrengung geborene Kampfesform der Tugend als ihr eigentlich normales Wesen zu verherrlichen sucht, und jene schlaff quietistische Laxheit, die in

gänzlicher Verkennung der für die irdische Entwickelung nothwendigen Kampfesform der Tugend sich aus der Gewissheit des Gnadenstandes ein Ruhekissen, aus der Freiheit der Kinder Gottes ein Polster für den kampfesscheuen alten Adam bereitet.

Dort wird in Analogie mit dem Pessimismus in der Güterlehre und dem Moralismus (Legalität) in der Pflichtenlehre der Werth sittlicher Tüchtigkeit lediglich nach dem Maass der Anstrengung und Selbstüberwindung, die man dabei verwendet, beurtheilt und so das wahre Wesen der Tugend, als der freudigen thatkräftigen Begeisterung für das Gute verkannt. Man verwechselt die pathologische Erscheinungsform unserer annoch unvollkommenen Tugend, die zeitweilige Knechtsgestalt derselben, wie sie dem Einzelnen in der Uebung (Askese) begriffenen Kämpfer nothwendig anklebt, mit dem idealen Wesen derselben. Was uns zur Demüthigung gereichen soll als Zeugniss unserer Unvollkommenheit und Sünde, wird hier nur zu leicht zur Basis eingebildeten Verdienstes und gesetzlicher Gerechtigkeit und gereicht dem geistlichen Hochmuth zur Nahrung. Der Gedanke, dass die Tugend nicht als gottgeschenkte, sondern nur als selbsterrungene einen Werth habe, bildet den bedenklichen pelagianischen Hintergrund dieser Ansicht. Der ihr zu Grunde liegende Ernst sittlicher Selbstzucht verliert seinen sittlich bedeutsamen Werth, sobald die stets unüberwundene Erbärmlichkeit jener eigenen Sisyphusarbeit verdeckt wird durch den Wahn, in der Selbstkasteiung auch eine Selbstheiligung, in der Selbstvernichtung auch eine Selbsterlösung errungen zu haben. Die christliche Sittenlehre wird den Nachweis zu liefern haben, dass solch ein Tugendbegriff nur stolze Heilige oder verzagte Kopfhänger erzeugt, je nachdem man meint jenen ascetischen Kampf siegreich oder vergeblich gekämpft zu haben. Als Vorschule zur Selbsterkenntniss und somit zur wahren christlichen Tugendgesinnung mag jener Kampf steter Selbstüberwindung Anerkennung verdienen. Nur muss in ihm der Mensch sein Elend, nicht seine Leistung zu erkennen und zu bekennen sich gedrängt fühlen. Je heisser der Kampf, je rücksichtsloser der Selbstzwang, je angestrengter der Versuch steter Selbstüberwindung, desto tiefer demüthigt den aufrichtigen Menschen die immer wieder erfahrene Niederlage, die mangelnde Freude am Guten, die Unfähigkeit seiner selbst Herr zu werden. Gewissensnoth, Seelenangst, nicht aber freudige Thatkraft wird aus solchen Schmerzen geboren. Es findet sich hier kaum eine Spur von

Verständniss für das evangelisch-christliche Tugendideal, welches zu aller Gesetzesgerechtigkeit das stricte Gegenbild darstellt.

Unendlich bequemer, aber auch unendlich flacher scheint auf der anderen Seite die mit dem Optimismus und Antinomismus Hand in Hand gehende Tendenz des Quietismus, die Tugend als eine Gabe aus Gottes Hand zu nehmen und sich ihrer als eines Gnadengeschenks zu freuen, ohne selbst Hand anlegen zu wollen an den Pflug, ohne selbst die harte Weinbergsarbeit auf dem starren Boden des natürlichen Wesens oder Unwesens zu kosten. Hier wird die Tugend ihrer nothwendigen zeitlichen Knechtsgestalt entkleidet und das Vollendungsideal in krankhafter Einseitigkeit vorausgenommen. Bald gestaltet sich dieser Quietismus mehr mystisch contemplativ, indem die Ruhe in Gott, die Gefühlsschwelgerei in der seligen Gemeinschaft des Herrn, die Abgekehrtheit von den weltlichen Aufgaben der Berufsarbeit als der Kern der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gepriesen wird. Bald nimmt die quietistische Tendenz den intellectualistisch-ästhetischen und weltförmigen Character an, indem man den Genuss des Wahren und Schönen, den bequemen und ungetrübten Cultus des Genius in Wissenschaft und Kunst zum Wesen der Tugend stempelt. Bald endlich schleicht sich der laxe Quietismus dort ein, wo man in orthodoxistischer Einseitigkeit die Rechtfertigung aus Gnaden und die darin verbürgte Heilsgewissheit zu träger Sicherheit ausarten lässt und in laxer Beurtheilung der Gefahren des Weltlebens die Grenze des Erlaubten ungebührlich und willkürlich ausdehnt.

Gegen beide Einseitigkeiten, die vielfach ineinander übergehen und sich gegenseitig berühren, hat die christliche Ethik im Anschluss an die Person Christi als das Urbild aller Tugend das wahre Wesen christlicher Tüchtigkeit und Thatkraft, christlicher Heiligung und Erneuerung durchzuführen.

Im Gegensatz gegen den ascetischen Rigorismns wird in der christlichen Denkweise die Tugend als freudige und fröhliche, aus der kindlichen Dankbarkeit geborene Lebens- und Gestaltungsmacht dargelegt werden müssen. Nur die Begeisterung für das Gute, wie sie aus innerster Herzenslust und neu beseeltem Willen hervorquillt, lässt die Tugend in ihrem sittlichen Werthe erscheinen. Sonst ist und bleibt sie gesetzlicher Frohndienst oder angelernte Fertigkeit.

Von der anderen Seite wird ohne Widerspruch mit dem

eben Gesagten betont werden können, dass zur Erscheinungsform der Tugend nothwendig die im Kampf sich bewährende Treue im Kleinen, die peinliche Gewissenhaftigkeit gehört, die in Wachen und Beten das Heilsgut nicht bloss bewahrt, etwa als fertigen Besitz und todten Schatz ansieht, sondern immer wieder in erneuter Aneignung practisch bewährt und allseitig in dem Organismus leiblichen und geistigen Lebens zur Ausgestaltung bringt. Daher dem Quietismus und der Laxheit gegenüber die christliche Tugend als der neue Liebesgehorsam des gerechtfertigten Gotteskindes erfasst und als ein Heiligungsleben aus dem Princip der Wiedergeburt heraus geschildert sein will.

Da nun die Wiedergeburt nur in dem Heilsglauben zu subjectiver Wahrheit und Wirklichkeit gelangt, so wird der Glaube als ein „lebendig, geschäftig Ding" (Luther) zum Mittelpunkt christlicher Tugendlehre erhoben werden müssen, der Glaube, welcher als „Treue" gegen Gottes Wort und Zusage sich die „Gerechtigkeit aus Gnaden" aneignet. Denn der Glaube allein ist es, welcher in verdienstloser Empfänglichkeit (Demuth und geistlicher Armuth) Christum ins Herz schliesst und zugleich voll freudiger Zuversicht den heiligen Muth der Kindschaft in sich trägt, aus welchem der neue Liebesgehorsam mit Nothwendigkeit (necessitate consequentiae) entspringt. Die Bewährung der Liebe wird aber für das begnadigte Gotteskind mit der Bewährung im Kampf wider die Sünde stets Hand in Hand gehen. Weil das Ziel der Vollendung noch nicht erreicht ist, muss die christliche Tugend als stete Selbstkritik und tägliches Sterben in der Busse sich vollziehen. Damit aber der Christ als ein Streiter Christi in dem Tugendeifer oder Heiligungskampf nicht erlahme, muss die Hoffnung als integrirender Bestandtheil seines innern Lebens ihn tragen und beseelen, weil sonst die Tugend und ihre Kampfesform zweck- und ziellos wäre.

So weist der christliche Tugendbegriff wiederum zurück auf das höchste Gut und schliesst als Liebesgehorsam zugleich den Pflichtbegriff nothwendig in sich. Das in Christo geheiligte Liebesleben ist eben Alles zumal: höchstes Gut als vollendetes Ziel eines verklärten und allseitig gegliederten Gottes- und Menschheitsreiches auf Erden; höchste Pflicht, als stetige Aufgabe im Hinblick auf das Nochnichtvollendetsein des Christenstandes; höchste Tugend als kampfesfreudige Thatkraft in der Gewissheit unserer Kindschaft oder der Gerechtigkeit aus Gnaden. Eben deshalb eignet sich dieser dreifache Formbegriff

schlechterdings nicht zur Gliederung des Objectes christlicher Sittenlehre.

Aber Eins will schliesslich im Interesse unserer socialethischen Grundanschauung mit Nachdruck hervorgehoben sein. Mag man die christliche Sittlichkeitsidee vom Standpunkte des höchsten Gutes, der Pflicht oder der Tugend betrachten und beleuchten, immer führt sie uns auf die alles Heilsleben bedingende Idee der Gemeinschaft zurück, auf die Christenheit als die im Erlösungsglauben vereinigte Heilsgemeinde, auf die Kirche als die gegenwärtige Gestalt des Reiches Gottes auf Erden, auf den Organismus der Menschheit als einen durch die Gesetze christlichen Heilslebens schliesslich zu vollendenden.

In Betreff des „höchsten Gutes“ liegt dieser Zusammenhang nach dem oben Gesagten auf der Hand. Nur durch Betonung des Gemeinschaftsfactors bewahren wir die Idee des höchsten Gutes vor falsch nihilistischer Verhimmelung, sowie vor falsch eudämonistischer Seligkeitstendenz, vor dem Aufgehen in das Absolute, All-Eine, wie vor der Verschrumpfung im Personalinteresse. Die gegliederte Gemeinschaft eines gottmenschlichen Reiches ist gleichsam das gesunde ethische Medium, in welchem sich der lebendige, in Christo offenbar gewordene persönliche Gott als Haupt und die einzelnen nach Gottesgemeinschaft hungernden Christenseelen als Glieder des Ganzen begegnen und lebensvoll durchdringen.

Ebenso lässt sich kaum verkennen, dass der Pflichtbegriff nur unter der Voraussetzung gegliederter Gemeinschaft gedacht werden kann, nicht nur insofern, als wir die sogenannten „Pflichten gegen Gott“ stets als „Socialpflichten“ im Dienst der Nächstenliebe zu üben und zu bethätigen haben, sondern namentlich deshalb, weil die Idee sittlicher Aufgabe nur innerhalb der Berufs- und Arbeitsgemeinschaft dem Menschen überhaupt zum Bewusstsein kommt. Ohne christliche Erziehung kein christliches Pflichtgefühl und ohne gegliederte Gemeinschaft und ohne die Macht christlicher Sitte keine Erziehung! Daher auch auf dem Offenbarungsboden das Gesetz, die objective Basis aller verpflichtenden Macht, gar nicht gegeben werden konnte ohne gleichzeitige Begründung des Volkes Gottes oder des Bundes, der sich zwischen Gott als dem Gesetzgeber und der Menschheit als einer Gotte gehorchenden vollzieht. Nicht mit der einzelnen Person oder dem Einzelgewissen als solchem schliesst Gott den Bund des Gesetzes. Sein „Du“ in dem sinaitischen Gesetz richtet sich an das Collectivum der Ge-

meinschaft, die er aus Egyptenland, dem Diensthause, geführt. Neutestamentlich ausgedrückt würde die centrale Liebespflicht ihre specifische Begründung eben darin finden, dass wir in Christo Ein gotterlöstes Volk (1 Petr. 2, 9), Eine neue Menschheit sind (1 Cor. 15, 21 ff. Röm. 5, 14), allzumal Einer in Ihm (Gal. 3, 28), erlöst aus jener Zersplitterung, da Jeder „auf seinen Weg“ sahe (Jes. 53, 6), zusammengefügt zu gegliederter Gemeinschaft des Einen Leibes, da er das Haupt ist (1 Cor. 12, 13; Röm. 12, 4 ff.). Daher auch die Centralverpflichtung, zu „wandeln wie sichs gebühret euerem Beruf“ — und „einer den andern zu vertragen in der Liebe“, sich zusammenschliesst mit der Mahnung: „seid fleissig zu bewahren (τηρεῖν, also nicht erst zu beschaffen), die Einigkeit im Geist, durch das Band des Friedens. Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufs“ (Eph. 4, 1 f. 15 f.). Entsprechend dem Mahnwort Christi, das „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ zum Mittelpunkt der ganzen Lebensaufgabe zu machen, weiss Paulus sogar die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit nicht besser zu begründen, als durch den Hinweis auf die bereits vorhandene Gemeinschaft: „Leget die Lügen ab und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten, sintemal wir unter einander Glieder sind“ (ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη Eph. 4, 25, vgl. v. 16 u. 1 Cor. 12, 27). Also nicht durch Pflichterfüllung soll die Gemeinschaft erst gemacht oder erzeugt werden, sondern die gottgesetzte Gemeinschaft soll Grund und Motiv aller berufsmässigen Verpflichtung, aller Arbeit und alles Ringens nach Erfüllung der Lebensaufgabe sein. Das ist gesund christliche, vor aller pelagianischen Selbstüberhebung und vor jeder Einbildung beliebigen Machenkönnens uns bewahrende socialethische oder christlich-kirchliche Pflichtenlehre!

Aber auch das „Schaffen unserer Seligkeit mit Furcht und Zittern“ (Phil. 2, 12), das ernste Ringen im Heiligungskampfe, die in Wachsamkeit und Gebet sich bewährende christliche Tugend lässt sich nicht als rein persönliche Tüchtigkeit oder als „Persönlichkeitsideal“ ohne stete Rückbeziehung auf den christlichen Gemeinschaftsfactor denken. „Die die sittliche Welt producirende Causalität ist stets ein Complex menschlicher Einzelwesen. Das Einzelwesen ist nur im Zusammenwirken mit allen Uebrigen specifisch geeignet zur Production des zu erwirkenden sittlichen Products“, sagt Rothe mit Recht, indem er zugleich dagegen protestirt, die Tugend als ein blosses Bestreben oder als ein persönliches Handeln zu bezeichnen. Sie

ist vielmehr auch als „christliche“ ein wirkungskräftiger Habitus, der in der christlichen Gemeinschaft wurzelt. Aehnlich hebt R. Löber (in seiner tiefgehenden Schrift: „das innere Leben“ 1867) mit Nachdruck hervor, dass „die Christen als Glieder Eines Leibes zu Einem grossen Hauptzweck zusammenwirken und ihre individuellen Productionsziele einander erkennen und erreichen helfen sollen. Die Tugend hört auf eine Macht sittlichen Lebens zu sein, wenn man nicht die Menschheit in ihrer mannigfaltigen Verzweigung als den Einen Menschen Gottes aufzufassen vermag. Die Sucht sich selbst zu leben tritt dann als aussergöttliche Lebensrichtung an die Stelle.“ Nicht „die individuelle Vollkommenheit des Einzelnen oder seine persönliche Tüchtigkeit für die Verwirklichung des höchsten Gutes“ (Martensen S. 335) ist der specifisch christliche Begriff der Tugend. Es ist das nur Eine Seite, ja wie wir bei der allgemeinen, formalen Beleuchtung des Tugendbegriffs (§. 3) gesehen, nur eine nothwendige Erscheinungsform derselben.

Als „das königliche Priesterthum und heilige Volk“ soll die Christenheit preisen die Tugenden (*ἀρεταί*) dess, der uns berufen hat von der Finsterniss zu seinem wunderbaren Licht, sofern wir früher „nicht Volk“, nun aber „Volk Gottes“, weiland nicht in Gnaden, nun aber „in Gnaden“ sind (1 Petr. 2, 9 f.). Wenn die Christen auf Grund ihres Glaubens „die Tugend“ (*ἐν τῇ πίστει τὴν ἀρετήν* 2 Petr. 1, 5) darstellen und erweisen sollen, so weist schon das Wesen des Glaubens darauf hin, dass die Tugend mit der persönlichen Empfänglichkeit für Gottes Kraft und Gnade steht und fällt. Tugend im christlichen Sinne ist stets auf gottgeschenkte Begabung zurückzuführen. Als sittliche Begeisterung und persönliche Thatkraft wurzelt sie in der Geisteswirkung Gottes und der Receptivität für seine Gnadenkraft. Es liegt ein pelagianischer Zug in dem von Wuttke ausgesprochenen Gedanken, dass „die Ethik nicht die Receptivität, sondern lediglich die Activität des vernünftigen Geisteslebens“ darzustellen habe. Die letztere ruht nothwendig auf der ersteren. Wie könnte sonst Paulus jenes „Schaffen der Seligkeit“ begründen mit dem Wort: „denn Gott ist es, der da in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen“ (Phil. 2, 13). Gottes Wirken aber auf den Einzelnen, die gesammte befreiende Geistesarbeit der Gnade an den Einzelseelen vollzieht sich nur inner der Heilsgemeinschaft. „Ungefärbte Bruderliebe aus reinem Herzen“ — dieses Juwel aller Tugend (1 Petr. 1, 23 f.) — ist lediglich dann möglich, wenn wir uns als die „aus unvergäng-

lichem Samen Wiedergeborenen“ erkennen. Wiedergeburt aber, als Ursprungspunkt aller christlichen Tugend weist, wie wir gesehen, auf Mutter und Vater, auf Gottes Zeugungs- und der Heilsgemeinde Gebärungskraft hin.

Aus der christlichen Gemeinschaftstugend in Familie und Volk, aus der Macht der Sitte und steter guter Gewöhnung wird alle Einzeltugend geboren. Ja es giebt gar keine Einzeltugend innerhalb des Lebens christlicher Persönlichkeit ohne jenes, das Herz erweiternde dankbare Gemeingefühl, welches unsere etwaige Tugend als eine Frucht christlicher Gesammtentwickelung anerkennt und preist. Selbst was man den „christlichen Character“ als Ziel der Tugendentwickelung (Martensen S. 433) genannt hat, culminirt nicht in der „Selbstständigkeit“ christlichen Personlebens, sondern in der Ausprägung christlicher Individualität als einer Theilgrösse am Gesammtorganismus. Wie Christus Tugendideal, wie Er als „der Einzige“ Vorbild und Urbild aller Tugend nur ist, sofern er gekommen ist „nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen“, so ist auch nur der im christlichen Sinne ein „grosser Mann“, eine gewaltige, tüchtige Persönlichkeit, der aus dem Ganzen heraus lebt und in das Ganze mit seinem Wirken sich hineinlebt. „Alles Ethische (sagt Trendelenburg schön) arbeitet im Sinne des Ganzen. Und in allem Sittlichen, insofern es ein organisches ist, ist auch das Ganze vor den Theilen, indem aus dem Ganzen die Theile sich gliedern. Es ist das Wesen der königlichen Betrachtung der Dinge, dass sie im Theil das Ganze und im Ganzen die Theile vor Augen hat.“ Wer wollte es bestreiten, dass selbst die Bedeutung „grosser Männer“ darin bestehe, dass sie „aus Kindern ihrer Zeit Väter einer neuen Zeit werden“.

„Noch nie hat eine geschichtliche Persönlichkeit rein aus sich selbst Staaten und Gemeinschaften gegründet, sondern nur dadurch, dass sie selbst sich zur energischen Dolmetscherin einer bereits bestehenden allgemeinen Macht hinstellte“ (A. Carlblom). Die christliche Cardinaltugend der Liebe, als des „Bandes der Vollkommenheit“, setzt auch für das Tugendideal die nothwendige Gebundenheit an das Ganze voraus. Nur der ist gross und stark, der seinen Character, sei es in freudiger Begeisterung, sei es in schwerem heissen Kampf, derart zu stählen vermag, dass er „im Strom der Zeit“, in der begeisterungsfähigen Gemeinschaft und in dem makrokosmischen Riesenkampfe des Reiches Gottes mit dem Reich des Bösen die ihm angewiesene Stelle, seinen Ort einnimmt.

Also immer und immer wieder der durchklingende socialethische Grundgedanke, nicht bloss in dem Güter- und Pflichtbegriff, sondern auch im christlichen Tugendbegriff.

Wir können, ohne das „Timeo Danaos“ zu vergessen, auch in Betreff der christlichen Sittlichkeitsidee Hartmann vollkommen zustimmen, wenn er (Philos. des Unbewussten 3. Aufl. S. 724) behauptet: „dass die Sittlichkeit ursprünglich auf dem unbewussten Moment der (gemeinsamen) Sitte beruhte und mit dieser Grundlage verfallen sei, ohne bei der Unzulänglichkeit aller religiösen und philosophischen Individualethik einen Ersatz dafür gefunden zu haben. Diesen werde aber die Zukunft in einer, die Sittlichkeit Schritt für Schritt hebenden, weil die unbewusste Sitte mit Bewusstsein ersetzenden Socialethik finden.“ Diese Auffassung Hartmann's hat m. E. eine tiefere Basis in der christlichen Erfahrung, als beispielsweise Ulrici's personalethische Theorie, wie er sie — zum Theil in directem Widerspruch gegen meine Argumentation — durch seine neuesten „Grundzüge der practischen Philosophie“ [1]) zu rechtfertigen sucht.

Wir werden die uns noch erübrigende Verhältnissbestimmung der christlichen Sittlichkeitsidee zu der christlichen Religion, dem christlichen Staat und der gesammten Culturentwickelung gleichfalls nur vom socialethischen Gesichtspunkte aus zu klären vermögen. —

Resultat:

§. 15. In der christlichen Sittlichkeitsidee, wie sie als das Object einer gesund kirchlichen (Social-)Ethik uns entgegentrat (§. 12—14), erscheinen die moralphilosophischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend ihrem formal-ethnisirenden Character entnommen und zu sachlich erfüllter Realität gebracht. — Während der Eudämonismus, sei es in der pessimistischen (nihilistischen) Form durch Selbstvernichtung, sei es in der optimistischen (idealistischen) Form durch Selbstverherrlichung ein illusorisches Ziel

---

[1]) Vgl. Ulrici, Gott und Mensch. Thl. II. 1. Leipzig 1873. Auf die mir so eben erst zu Gesicht kommende eingehende Polemik Ulrici's gegen meine socialethischen Grundgedanken — (eine Polemik, für die ich ihm übrigens aufrichtig dankbar bin) — komme ich in der 2. Aufl. meines moralstatistischen Werkes ausführlich zu sprechen.

vollendeter Glückseligkeit als höchstes Gut im Diesseits oder Jenseits erträumt und ersehnt, fasst die christliche Weltanschauung Gott und Einzel-Ich in der Idee des zu erringenden höchsten Gutes derart zusammen, dass die vollendet organisirte Gemeinschaft des Gottesreiches als das beseligende Ziel christlicher Heilshoffnung sich darstellt. In der mit Christo dem verklärten Haupte geeinten Gottesmenschheit sollen sich also Ideal und Wirklichkeit, Geist und Natur, Ewiges und Zeitliches, Himmel und Erde lebensvoll durchdringen. — Im Hinblick auf jenes, dem christlichen Glauben zwar verbürgte, aber noch nicht erreichte Ziel wird, mit Zugrundelegung des gesetzerfüllenden Berufsgehorsams Christi, das Heilsleben und die Liebesarbeit des Christen unter den Gesichtspunkt der Pflicht, als der bindenden und nöthigenden Macht des Gesetzes der Freiheit, gestellt werden müssen. Dadurch ist ebensowohl dem Extrem des selbstherrlichen Antinomismus, der den strengen Pflichtbegriff zerstört, als dem Extrem der sclavischen Legalität, die den Pflichtbegriff äusserlich fixirt, ein Damm entgegengesetzt. — Gemäss der christlichen Sittlichkeitsidee wird endlich die Tugend, wie sie in Christo urbildlich verkörpert erscheint, als die freudige Thatkraft des wiedergeborenen Gotteskindes im neuen Liebesgehorsam aufgefasst werden. So bewahrt uns der christliche Tugendbegriff wie vor jenem ascetischen Rigorismus, der in krankhafter Ueberreizung die Kampfesform der Tugend für ihr normales Wesen hält, so vor jenem laxen Quietismus, der in falscher Sicherheit die Nothwendigkeit des Kampfes in der zeitlichen Erscheinungsform der Tugend verkennt. — Obwohl diese drei Grundbegriffe lediglich im Zusammenhange socialethischer Weltanschauung auf dem Boden christlich-kirchlicher Heilsgemeinschaft ihre volle Bedeutung gewinnen, so können sie doch für die

geordnete Stoffgruppirung christlicher Sittenlehre nicht verwerthet werden, da sie die Idee des Heilslebens nicht in sachlicher Gliederung, sondern nur unter drei verschiedenen Formen der Anschauung uns vergegenwärtigen.

§. 16. Das Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung und äusseren Bethätigung als Object christlicher Socialethik im Verhältniss zum gesammten Culturleben der Menschheit in Wissenschaft, Kunst und volkswirthschaftlicher Industrie. Die heilsame Wechselwirkung beider Gebiete gegenüber der Einseitigkeit der naturalistischen Verweltlichung, wie der pietistischen Verinnerlichung des christlich-sittlichen Lebens. — Begrenzung des Objectes christlicher Sittenlehre gegenüber der christlichen Religionslehre oder Dogmatik, sowie gegenüber der sogen. „practischen Theologie." — Christliche Gesinnungs- und Rechtsgemeinschaft in ihrem Unterschiede und in ihrer Wechselwirkung als Gegenstand christlicher Sitten- und Staatsrechtslehre. Der „christliche Staat" gegenüber der heidnischen und judaisirenden Auffassung des Rechtsorganismus. Indifferentistische Trennung und intolerante Vermischung des kirchlichen und staatlichen Lebens. Die gesunde Durchdringung beider Gebiete auf der Basis des Unterschiedes.

Es geht heut zu Tage ein „gemeines Geschrei" mit gewaltigem Echo durch die „gebildeten" Massen, dass die christlichen und religiös-sittlichen Interessen so zu sagen säcularisirt werden müssen. Ist es doch das punctum saliens der von Buckle und Lecky vertretenen, so weit verbreiteten Auffassung der Civilisations- und Sittengeschichte moderner Zeit, dass diese „Verweltlichung", ein Verdienst der Zeiten der „Aufklärung", in bestem Gange sei und allein zu segensreicher und fruchtbringender Verwerthung der christlichen Grundideen dienen könne. Ein Strauss will dem „alten Glauben" mit seiner abstracten Jenseitigkeit einen „neuen Glauben" als Basis neuer Weltordnung substituiren und hofft, dass in die Culturformen und Culturinteressen der gegenwärtigen Welt Christenthum und Religion „aufgehen" werden. Cultus und Kirche mögen für Viele noch ein „Bedürfniss" sein. Der gebildete Culturmensch, der sich dessen bewusst ist, aus thierischer Rohheit sich zum selbstbewussten Herren der Welt aufgeschwungen zu haben, weiss sich von solchem kläglichen Bedürfniss frei, fühlt sich nur in Wissenschaft und Kunst, im staatlichen und industriellen Leben zu Hause und vollkommen befriedigt. Selbst der Schopenhauer'sche Pessimismus, der gleichsam als das hippocratische Antlitz und die tragische Kehrseite dieser optimistisch-naturalistischen Culturseligkeit der modernen Zeit betrachtet werden kann, scheut von der „absoluten Zwecklosigkeit" und der „Teleologie der Vernichtung" (Bahnsen) einigermassen zurück und will die falsche, in „Illusionismus" befangene „Theorie des Jenseits" in eine gesunde „Theorie des Diesseits" (Hartmann) wandeln. Und im Kreise der „Halben", wie sie Strauss treffend signali-

sirt und gestempelt hat, unter Protestantenvereinlern und modern speculativen Theologen auf Schleiermacher'scher und Hegel'scher Basis — welche Liebäugelei mit den Culturfortschritten der Gegenwart, welch eine Theorie der Weltverklärung auf dem Wege der wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Erfindungen, welch ein Preisgeben der specifisch kirchlichen und religiös-sittlichen Lebensformen gegenüber dem Alles absorbirenden Staate, gegenüber der Alles verschlingenden Culturarbeit moderner Gesellschaft und socialer Interessen!

In schroffem Widerspruch dazu scheint das ultramontane Kirchenthum die religiös-sittlichen Interessen gegenüber dem Culturfortschritt der Gegenwart retten und vor liberalistischem Atomismus durch die compacte Macht einer organisirten Hierarchie und ihrer volksthümlichen Propaganda bewahren zu wollen. Allein, wie überall im Leben die krankhaften Extreme sich berühren, so erscheint auch diese fanatische Opposition gegen Verweltlichung des Christenthums nur als eine andere und zwar viel bedenklichere Form der Säcularisation des Reiches Gottes. Die Syllabus- und Infallibilitätsdoctrin mit ihrer theocratischen Physiognomie ist keine gesunde Entgegensetzung christlicher Sittlichkeitsidee und weltförmiger Culturentwickelung, sondern eine tendenziöse Emancipation von der letzteren im kirchenstaatlichen, hierarchischen Interesse. Eine schlimmere Art von Verweltlichung der christlich-sittlichen Grundidee kann es aber nicht geben, als wenn man das Reich Christi wider den Sinn und das Wort des Meisters zu einem Macht- und Weltreich priesterlicher Art stempelt und eben dadurch naturalisirt, d. h. in den Dienst der natürlich-egoistischen Interessen fanatisirter Massen stellt.

Bei der jesuitischen Ausgestaltung dieser ultramontanen Doctrin werden sodann alle weltlichen Machtmittel scheinheilig in den Dienst der Einen hierarchisch-kirchlichen Tendenz gestellt. Indem Alles „zur Ehre Gottes" geschieht, meint man auch die zum heiligen Zweck nicht passenden, ja mit demselben in schreiendem Widerspruch stehenden weltlichen „Mittel" verwerthen zu dürfen und vergisst dabei, dass — wegen der nothwendigen Congruenz zwischen dem zu erreichenden Zweck und den dazu gebrauchten Mitteln (§. 2 S. 66 f.) — auch das erstrebte Ziel entweder auf diesem Wege gar nicht erreicht werden kann, oder durch die schmutzigen Mittel verunreinigt und entstellt werden muss. Der weltförmig kirchliche Utilitarismus und Probabilismus liefert uns das traurigste Beispiel der Verzerrung und Karrikatur des Heiligen.

Obwohl von diesem Standpunkte aus gewöhnlich die schärfste Opposition gegen den social-politischen und wissenschaftlichen Fortschritt der Culturinteressen gemacht wird, findet sich hier doch eine ähnliche falsche Vermischung von Welt und Reich Gottes; nur dass dort, in der liberalistisch-naturalistischen Ansicht das Religiös-Sittliche von dem Culturgeschichtlichen soll beherrscht und verschlungen, hier in der hierarchisch-naturalistischen Ansicht, das Culturgeschichtliche vom Religiös-Sittlichen soll absorbirt oder regulirt werden. In beiden Fällen geht mit der gesunden Unterscheidung auch die mögliche organische Durchdringung beider Gebiete verloren. Wir haben schliesslich nur ein weltförmig naturalistisch gefärbtes Christenthum, welches, wie in seiner liberalistischen Form allem Kirchenthum, so in seiner hierarchisch fixirten Gestaltung den weltlichen Culturformen schroff und exclusiv gegenübertritt. Das Christenthum als zweite, kirchenpolitisch organisirte Weltmacht, d. h. das Christenthum im ultramontanen Sinne muss der natürliche Feind der gesammten natürlichen Culturentwickelung sein. Sie kämpfen mit einander auf Leben und Tod. Denn es sind beiderseits politisch weltliche Machtfragen, die auf dem Spiele stehen.

Ganz anders gestaltet sich der Gegensatz weltlicher Culturinteressen und christlichen Heilslebens, sobald das letztere sich in seine ausser- und überweltliche Innerlichkeit zurückzieht und so zu sagen das Culturleben aus seinem Interessenkreise mehr oder weniger ausschliesst oder gänzlich ignorirt.

Scheinbar ist dieser Standpunkt in unserer, den materiellen Interessen und dem weltförmigen Genuss dienenden Zeit wenig vertreten. Und wo er sich sporadisch geltend macht, wie in manchen schwärmerischen und methodistischen Sektenkreisen, pflegt man die Repräsentanten desselben als zurückgebliebene Sonderlinge zu bemitleiden, welche mit ihrem Esoterismus sich eben jeden Einflusses auf die Welt- und Culturentwickelung begeben.

Allein es sind keineswegs blos die „Stillen im Lande“, welche das christliche Heilsleben in ascetischer Weise dem weltlichen Culturleben feindlich gegenübertreten lassen. Wir haben oben (§. 14) schon darauf hingewiesen, dass jedes einseitig entwickelte Personalchristenthum, wie es uns z. B. als Consequenz des streng reformirten Princips entgegentrat, sich mehr oder weniger spröde den Fortschritten der Civilisation gegenüberstellt. In dem Maasse als das „höchste Gut“ in jener vollendeten, rein persönlichen Gottesgemeinschaft der einzelnen Seele gesucht und

gefunden wird, in dem Maasse als das Interesse ausschliesslich darauf gerichtet ist aus der massa perditionis Einzelne zu befreien, aus der Sturmfluth der Verderben bringenden Weltwogen des Diesseits sich selbst und alle Erwählten in den Seligkeitshafen des Jenseits zu retten, — wird eine Unterschätzung des Creatürlichen überhaupt und somit der irdischen Berufsarbeit in der Sphäre des socialpolitischen und nationalen Culturlebens eintreten. Die weit verbreiteten Theorien enragirter christlicher Personalethiker wie Vinet und Kierkegaard boten uns bereits ein Beispiel dafür. Die noch keineswegs ausgestorbene Tendenz mönchischer und klösterlicher Tugend mit ihrer Einbildung höherer „sittlicher Vollkommenheit“ zielt auf eine ähnliche Consequenz ab. Und alle subjectivistisch tingirten Gemüther, welche ihren eigenen Pfad einsam zu wandeln lieben oder sich mit dem „kleinen Häuflein“ zu trösten suchen, welche die Kirche als einen frommen Conventikel und den Glauben als ein Monopol der Eingeweihten und Erweckten betrachten, müssen nothwendig blind werden gegen die welthistorische Mission des Christenthums und an der Sauerteigsnatur des Evangeliums zu verzweifeln sich entschlossen haben.

Allerdings wird dieses Evangelium, welches den Selbstverlust des eigenen natürlich-sündlichen Lebens zur Grundbedingung des Heilslebens, das tägliche Sterben zur Voraussetzung täglicher Erneuerung macht, niemals ein Gemeingut der Massen in unserer weltförmigen, kampfesscheuen Civilisationsära werden. Nach Emancipation, nicht nach Erlösung, nach Selbstbehauptung nicht nach Selbstverleugnung dürstet der moderne Culturmensch. Er will bei seinen Humanitätsidealen, wie Martensen es treffend ausdrückt, allenfalls eine „autonomische“, nimmermehr aber eine „theonomische“ Sittlichkeit gelten lassen. Das Natur-, nicht das Heilsgesetz adorirt er. Das Selfinterest, nicht die Liebe ist sein Ideal.

Allein trotz alledem gilt es doch, Welt und Reich Gottes, Culturgeschichte und Heilsgeschichte nicht in falsch pietistischer oder pessimistischer Exclusivität als absolute Gegensätze einander gegenüberzustellen. Die christliche Ethik wird es mit als ihre Hauptaufgabe anzusehen haben, nicht blos der falschen, auf Verweltlichung des Heilslebens hinauslaufenden Vermischung beider Gebiete entgegenzutreten, sondern auch die abstracte Verhältnissbestimmung derselben, ihre absolute Entgegensetzung als eine gleich gefährliche Verirrung darzulegen. Ein ganz einseitiger, manichäisch gefärbter Welt- und Culturbegriff liegt der

letzteren Ansicht zu Grunde. Man verwechselt die empirische gottwidrige Corruption, an der man ja kraft seines eigenen alten Menschen participirt, mit dem gottgeschaffenen Boden, auf welchem die Civilisation sich geltend macht. Man sieht die krankhafte Zuständlichkeit für das Wesen, für die Substanz der Welt und ihrer Geschichte an. Man schüttet das Kind mit dem Bade aus und erschlägt den Kranken, welchen mit Heilkräften zu retten man in unerlaubter Vermessenheit oder eigensinnigem Fanatismus aufgegeben.

Das gesunde, namentlich das evangelisch-lutherische Christenthum weiss, wie wir gesehen (S. 203 f.), den biblischen Gedanken: „Alles ist Euer" — und „alle Creatur Gottes ist gut, die mit Danksagung empfangen wird", auch hier geltend zu machen. Um so mehr handeln diejenigen lutherischen Theologen principwidrig, welche heut zu Tage so oft der Zeitbildung den Rücken kehren und die Fühlung mit den Culturelementen der Gegenwart verlieren.

Gewiss werden wir weder die Massen, noch die Heroen der „Civilisation" bekehren. Der moral-statistische Theil dieses Werkes hat uns das Weltverderben, wie es trotz der Culturzustände der Gegenwart, ja zum Theil in Folge derselben wuchert, in solcher Nacktheit aufgedeckt, dass wir davor zurückzuschaudern oft genug Veranlassung hatten. Wir haben nichts verhüllt, uns keiner optimistischen Schönfärberei schuldig gemacht. Aber die klare Einsicht in die Corruption des Weltzustandes hindert uns nicht, die weltüberwindende Macht der christlichen Sittlichkeitsidee nicht blos in blindem Glauben festzuhalten, sondern auch in ruhigem Erkennen zu erfassen. Denn das Christenthum hat nimmermehr die blosse Aufgabe zu bekehren und so und so viel Seelen selig zu machen. Es ist ihm auch die hohe Mission zugefallen, als ein Salz der Welt die Massen vor Fäulniss zu bewahren, und wenn das nicht gelingt, dieselben zur Reife zu bringen, zur Entscheidung zu drängen, die Krisis vorzubereiten, welche über alle Welt kommen soll und in der Weltgeschichte als einem weltgerichtlichen Processe sich anbahnt.

Das ist insofern keine blos *grausame* Mission, als bei dieser kritischen Wirksamkeit der Herzen Gedanken offenbar werden müssen. So übt der sittigende Geist des Christenthums auf viele in den civilisatorischen Weltstrudel sich stürzende Menschen und Gesellschaftsgruppen einen ihnen selbst unbewussten bewahrenden und läuternden Einfluss, den wir nimmermehr unterschätzen dürfen. Es gibt in unserer gegenwärtigen Weltcultur

eine Menge von Elementen, die nur aus der fermentativen Macht des christlichen Geistes, des Geistes gesunder Humanität erklärt und hergeleitet werden können. Wie käme es sonst, dass seit der Entstehung des Christenthums kein Volk, ohne ein christliches zu sein, ohne von der humanisirenden Macht des Evangeliums getragen zu werden, sein Culturleben hat bewahren oder in das Culturleben der Völker epochemachend eingreifen können? Die vielen dem Christenthum feindlich entgegentretenden Culturschwärmer der Gegenwart vergessen nur oder verleugnen den Fels, aus dem sie gehauen, und des Brunnens Gruft, aus dem sie gegraben sind. Sie nähren sich unbewusst und, selbstverständlich auch des Dankes vergessend, von den Früchten des Baumes, der aus dem Senfkornsamen des welterlösenden Evangeliums gewachsen ist. Oder sie sägen gar mit blindem Eifer an dem Aste, auf welchem sie mit ihren moralischen und culturgeschichtlichen Errungenschaften oft ahnungslos sitzen! —

In dem Maasse als es gelingt, das Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung und äusseren Bethätigung vom Standpunkte einer christlichen Socialethik zu erfassen und allseitig zur Darstellung zu bringen, muss, glaube ich, auch das Verhältniss zwischen christlichem Sittlichkeitsprincip und weltlichem Culturleben sich in gesunderer Weise klären. So lange man in der idealistisch-subjectivistischen Sphäre einer atomisirenden Personalethik sich bewegt, kann das nicht gelingen. Die personalen Interessen machen sich dann, sei es in fanatisch-hierarchischer, sei es in exclusiv-pictistischer Form geltend und tragen an ihrem Theil nur dazu bei, dass das Christenthum verweltlicht oder die Welt entchristlicht werde. Die Katholicität der christlichen Sittlichkeitsidee steht und fällt mit der Anerkennung ihrer humanisirenden Macht, und die Heils-Macht derselben wird nur dann gewahrt, wenn man sie von der weltbeherrschenden Idee des Culturfortschritts und der Civilisation specifisch zu unterscheiden vermag.

Versuchen wir es, auf Grund des klar präcisirten Unterschiedes des culturgeschichtlichen und christlich-sittlichen Lebensgebietes die gegenseitige heilsame Durchdringung und Wechselbeziehung beider Sphären uns vom socialethischen Standpunkte vorstellig zu machen.

Das Ringen des menschlichen Geistes, der menschlichen Vernunft und Gestaltungsmacht nach intellectueller, ästhetischer und industrieller Beherrschung der Dinge ist als ein unabweisliches Bedürfniss, auch abgesehen von allem Christenthum, dem Wesen

des Menschen eingeprägt. Das Wahre, das Schöne, das Nützliche sucht er zu erfassen und zu entwickeln. Die fortschreitende Befriedigung dieses Bedürfnisses nennen wir die culturgeschichtliche Entwickelung. Dass dieselbe nur in einem rechtlich geordneten Gemeinwesen möglich ist und wirklich wird, haben wir oben schon gesehen (§. 4 S. 94). Zu allen diesen Lebensaufgaben ist die natürliche Vernunftbegabung des Menschen geschickt und angethan. Die gewaltigen Leistungen des Culturgeistes, die Producte jener Vernunft, die auch Luther als „das grosse Licht" in menschlichen und bürgerlichen Dingen, in allen idealen und realen Interessen des weltlichen Lebens anerkannte, können und müssen wir vom christlich-sittlichen Standpunkte aus neidlos zugestehen und dürfen uns ihrer freuen. Es sind diejenigen Gebiete, in welchen das menschliche Können sich bewährt, wo eine imponirende Arbeit geistiger Art zur Bewältigung der Naturhemmnisse, der Widerstand leistenden spröden Wirklichkeit zu Tage tritt. Wir staunen mit Recht über die organisatorische Macht, die in der Culturgeschichte der Völker bis zu den Höhepunkten moderner Civilisation sich auswirkt. Alles was die Wissenschaft, die Literaturgeschichte, die bildende Kunst, die industrielle Arbeit Grosses zu Tage fördern, was sie an characteristisch-nationalen Producten zur Ausbildung bringen, ist auch abgesehen vom Christenthum, ja zum Theil — wie in der classisch-antiken Periode — vor dem Erscheinen desselben ein Zeugniss des auch in der natürlichen Menschheit waltenden schöpferischen Gottesgeistes.

Nur Eins vermag die culturgeschichtliche Arbeit menschlichen Geistes nicht zu leisten. Klarheit und Gewissheit über den Einen höchsten Lebenszweck, über die ewige Bestimmung und das höchste Gut des Menschen gewährt sie nie und nimmermehr. Denn selbst durch die höchste Concentration der Culturmittel vermag der Mensch sein Gewissen nicht zu beschwichtigen, den Frieden des Herzens nicht zu erringen. Ruhelos und rastlos jagt er den realen oder idealen Interessen dieser Welt nach. Und die Tendenz der Selbstbefriedigung, wie sie der „neue Glaube" in Kunst und Wissenschaft, in „Musik" und „Poesie" meint finden zu können, straft sich selber Lügen durch den sich selbst verzehrenden zuchtlosen Egoismus, der auch diese idealsten Gebiete als zehrendes Gift erfasst und durchdringt. Die pessimistische Weltverachtung, der tragische oder klägliche Weltschmerz ist dann für alle tieferen Gemüther, selbst für die von einer fortschreitenden Culturentwickelung überzeugten (Hartmann) das Document für den Jammer des Daseins. Der

in der Culturgeschichte seinen Höhepunkt erreichende „Kampf ums Dasein“ lässt schliesslich das Dasein selbst als das höchste Uebel erscheinen. Die nackte Existenz ist ja kein lebensvolles Gut, kein wünschenswerthes Ziel. Selbstvernichtung durch den Intellect ist für den ernsteren, nach Höherem ringenden Menschen schliesslich das verzweifelte Auskunftsmittel, — ein Riesenselbstmord in diesem zwecklosen Weltwirbel, in dem an seiner Selbstauflösung arbeitenden Makrokosmos!

Vor solcher Verzweiflung an einem positiven höchsten Gut, an einem idealen Weltziel rettet uns allein die christliche Sittlichkeitsidee. Sie giebt denen, die sonst „ohne Hoffnung“ und eben daher ohne wahre Freudigkeit in dieser wogenden Culturwelt sind, Ankergrund, Steuer und Compass. Sie versichert uns des „Einen, was Noth thut.“

Wir haben schon gesehen (§. 13), dass dieses „Eine“ nicht die allgemein gefasste Idee der selbstlosen Liebe sein kann. Denn wer vermag dieselbe aus seinem egoistisch gearteten Innern heraus zu gebären? Und weil an diesem Egoismus alle mit leiden, so ist auch das „Mitleid“ kein Hebelpunkt, kein wirksamer Regenator der Culturwelt. Einzig und allein die Gewissheit der Schuldtilgung, der Sündenvergebung, der auf Gottes Gnade ruhenden Kindschaft vermag den in seinem Gewissen angefochtenen Menschen mitten in dem gleissenden Reichthum der Culturmittel von dem Alp der Traurigkeit und Hoffnungslosigkeit zu befreien und vor dem Taumel eines ästhetischen Glückseligkeitswahnes zu bewahren. Und jene Gewissheit der Gottesgemeinschaft als der Quellpunkt freudiger Thatkraft und voller Beruhigung, als das stärkste Motiv und das solideste Quietiv — sie wird uns einzig und allein in der christlichen Gemeinschaft mitgetheilt und verbürgt, in welcher Christus als Garant und Bürge einer gotterfüllten Vollendungswelt mit glaubensvoller Zuversicht erfasst und bekannt wird.

Mit dem „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ ist dem Christen auch die Gewissheit verbürgt, dass „ihm solches Alles zufallen werde“, d. h. dass ihm das weltliche Culturgebiet eine unübersehbar reiche Fülle dankbar zu geniessender leiblicher und geistiger Lebensmittel darreicht. So gewiss dem, der „an seiner Seele Schaden nimmt“, es nichts hülfe, wenn er „die ganze Welt gewönne“, so gewiss wird der, der sein Leben „verloren“, es auch wieder „finden“. Indem ihm die Welt gekreuzigt ist und er der Welt, kommt er erst zu der Erfahrung, dass alle Creatur Gottes gut ist, die mit Danksagung

genossen wird. Denn der allen Genuss vergällende Stachel im Gewissen ist gebrochen. Die Welt ist nicht mehr eine Welt des Todes, sondern der Tod selbst wird ein Durchgang zum Leben. Die Welt wird zum gottgesetzten Boden der Verklärung, weil „die Reiche dieser Welt“ einst „des Herrn und seines Christ“ werden, ihm in den Dienst sich stellen sollen.

So tritt Unterschied und Wechselbeziehung beider Gebiete, des culturgeschichtlichen wie des heilsgeschichtlichen in ein klares Licht vom Standpunkte christlicher *Reichs*genossenschaft und *Gotteskindschaft*.

Der Unterschied liegt darin, dass die Culturinteressen sich auf die mannigfaltigen, idealen oder realen Zwecke zeitlich natürlichen Lebens richten, während das christliche Sittlichkeitsinteresse zunächst nur jene Gesinnung erzeugen und stärken will, die Alles unter den einzigen Gesichtspunkt unserer ewigen Gotteskindschaft stellt. Die Culturinteressen erwachsen auf dem Boden der Natur, das Heilsleben wurzelt in dem Boden der Gnade. Der Culturfortschritt bemisst sich nach der geistigen Bewältigung der Naturobjecte, der Sittlichkeitsfortschritt nach der geistlichen Erfassung des Heilsobjectes. Die Cultur erstrebt Civilisation, d. h. Bildung, Vergeistigung der Welt; die christliche Sittlichkeit will Regeneration, d. h. Umbildung und Heiligung der Welt.

Die Cultur will *Emancipation* der Menschheit von den Fesseln der Materie und der Rohheit; das Christenthum will *Erlösung* der Menschheit von den Fesseln der Sünde und des Egoismus. Die Cultur will bürgerliche Freiheit und Gerechtigkeit beschaffen, das Christenthum die Freiheit der Kinder Gottes und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

So gewiss es von der grössten Bedeutung ist, diesen *Unterschied* festzuhalten, damit nicht durch unklare Grenzregulirung eine nach beiden Seiten hin störende Einmischung sich geltend mache; so gewiss namentlich der selbstständige Fortschritt der Wissenschaft, Kunst und Industrie in ihrer Eigenart und Leistungsfähigkeit nicht nach sittlich-christlicher Gesinnungstüchtigkeit bemessen werden darf; so gewiss darf dieser berechtigte Unterschied nicht in jenen Dualismus ausarten, der beide Gebiete als schlechterdings heterogene betrachtet und in einen feindlich-exclusiven Gegensatz treten lässt. Die Tendenz auf Monismus, auf einheitliche Weltanschauung ist der christlichen Sittlichkeitsidee tief eingeprägt, und muss sich insbesondere vom socialethischen Standpunkte aus rechtfertigen lassen.

Zwar liegt auf der Hand, dass der hervorgehobene Unter-

schied zwischen Weltcultur und christlicher Sittlichkeit sich in feindlichen Gegensatz wandeln muss, wenn jene den Egoismus zum Princip erhebt und der Augenlust, Fleischeslust und dem hoffärtigen Leben grundsätzlich fröhnt, oder wenn diese in ängstlicher Weltflucht sich isolirt und die Culturarbeit als ein Monopol des Teufels verabscheut. Was die Schrift von dem „Fürsten dieser Welt“ und der gottfeindlichen Weltmacht des „Thieres“ sagt, bezieht sich nicht auf das Culturleben als solches, sondern nur auf seine gottwidrig fleischliche Ausartung, mit welcher ja die Gefahr einer gottwidrig fleischlichen Ausartung der verweltlichten Kirche, des weltbuhlerischen Babel, stets Hand in Hand geht. Das weltliche wie das geistliche Leben dient in seiner egoistischen Verzerrung der dämonischen Weltmacht, der revolutionären oder tyrannischen Umwälzung göttlicher Ordnung und Gliederung.

Aber diese Gefahr tritt eben für beide Theile in demselben Maasse zu Tage, als man ihre gottgewollte Durchdringung und Wechselbeziehung verkennt. Der Acker, auf welchem der Saame des Reiches Gottes gesäet werden und zum Wachsthum kommen soll, ist und bleibt die „Welt“ (Matth. 13, 38 ff.), und das „Salz“, welches die Welt vor Fäulniss bewahren, das Licht, welches sie erleuchten, der Sauerteig, welcher sie durchdringen soll, ist und bleibt das Reich Christi. Mit Recht sagt Deutinger (Bilder des Geistes S. 120): „Wenn die Kunst verfällt und die Wissenschaft zu Grabe geht, so sind die Felder verloren, die von der Religion den Saamen des übernatürlichen Lebens empfangen sollen“.

Ohne Bild und Gleichniss können wir diesen tiefwahren Gedanken so formuliren: die christliche Sittlichkeit bedarf der Weltcultur als des natürlichen gottgewiesenen Bodens für ihre concrete und berufsmässige Lebensbethätigung und Liebesarbeit; und die Culturentwickelung bedarf der läuternden und sittigenden Macht christlichen Geistes und christlicher Sitte als einer Schutzwehr gegen fleischlichen Egoismus und schliessliche Selbstauflösung.

Es lässt sich christliche Sittlichkeit nicht denken ohne irdischen Beruf. Sonst geriethe das Heiligungsleben in jene falsche, einseitige Verhimmelung, die wir oben gerügt. In dem Maasse aber, als wir das sittliche Streben des Christen nicht schlechthin personal auffassen, nicht die Tendenz auf subjectiv-geistliche Befriedigung und Beseligung in den Vordergrund stellen, sondern die sociale Tendenz auf Gemeinschaftsgestaltung, auf Ausbildung

des gottgesetzten Reichsgedankens betonen, wird dasselbe auch als die eigentliche Gesinnungs- und Hebelkraft für alles gemeinsame Wirken dieser Welt erscheinen. Das Culturleben giebt dem Christenthum concrete Vielseitigkeit und bewahrt den neuen Menschen vor jener Engherzigkeit, die sich des humanisirenden Zweckes des Christenthums, als der absoluten Weltreligion nicht bewusst wird.

Auf der anderen Seite bedarf das Culturleben schlechterdings einer bewahrenden und sittigenden Lebensmacht, wenn es nicht in utilitarischem Egoismus verkommen oder in materialistischem Interessenkampf erliegen soll. Das beweist die heut zu Tage brennende „sociale Frage", die ja vorzugsweise eine Culturfrage der gesammten civilisirten Gesellschaft ist, aufs Deutlichste. Denn die sociale Frage umfasst „alle Fragen" des Culturlebens (Gneist). Die ernsteren Erforscher derselben, die bedeutendsten Nationalöconomen erkennen an, dass ohne den Geist christlicher Liebe sie unlösbar bleiben muss. Gesteht doch selbst ein A. Wagner, indem er seine frühere Verherrlichung der blossen Interessen-Politik widerruft, in seinem bekannten Vortrag auf der Berliner „Octoberversammlung" (1871, S. 7 ff.) bereitwillig zu, dass „die Betonung des ethischen Momentes in den Verhältnissen der Volkswirthschaft" allein zur Reorganisation derselben führen könne.

Die Liebe ist allein das organisirende und belebende, Jedem neidlos das Seine gönnende und die Interessen des Nächsten fördernde Princip. Ohne christliche Erfahrung der Liebe von Seiten Gottes, giebt es keine wahre, Barmherzigkeit übende Liebe von Seiten des Menschen. In aller irdischen Lebensarbeit ist die christliche Liebe das Segen verbreitende, das die Gemeinschaft der Arbeit versüssende und heiligende Element. Denn sie allein macht den Menschen selbstlos und stellt seine Arbeit in den Dienst des gottgewollten Ganzen.

Es kann der Einzelne innerhalb der christlichen Culturentwickelung wohl ein grosser wissenschaftlicher Geist, ein gewaltiger Künstler, ein geschickter Industriemann sein. Es wird nicht von seiner christlichen Gesinnung abhängen, dass er scharf denkt, Schönes bildet und Nützliches schafft. Aber in seiner Stellung zum Gesammtfortschritt, in der heilsamen Verwerthung auch der irdischen Güter wird der Humanitätsgedanke doch eine stete Grundbedingung sein. Und nur das Christenthum hat den Humanitätsgedanken erzeugt und tiefer begründet. Der dauernde Segen ferner jeder Culturarbeit wird stets dadurch bedingt sein,

dass man die zeitlichen Güter in den Dienst einer ewigen Idee stellt. Und nur das Christenthum bietet die Gewähr dafür, dass in der zeitlichen Arbeit die Saat für eine ewige Erndte gestreut wird. Endlich aber will für die egoistisch zersplitterte Vielheit der culturgeschichtlichen Arbeitszwecke Ein Centralgedanke, Ein belebendes Motiv gefunden sein. Und nur das Christenthum befasst Alle Einzelzwecke unter den höchsten Lebens- und Liebeszweck der Wirksamkeit für das Reich Gottes. So ist das Christenthum die eigentlich ethisirende, humanisirende und centralisirende Lebensmacht für gesundes Culturleben. Die christliche Sittlichkeitsidee bedingt den Segen irdischer Berufsarbeit. Sie ist der Pulsschlag aller Lebenshoffnung und Arbeitsfreudigkeit. In dem „Bete und arbeite", in dem ora et labora hat sich diese Wahrheit einen volksthümlichen Ausdruck geschafft. —

Aber, so müssen wir zur vollen Klärung der Sache schliesslich fragen, — ist nicht durch solch ein Wechselverhältniss zwischen Reich Gottes und Culturleben der Unterschied der Religion und der Sittlichkeit und der damit zusammenhängende Unterschied zwischen der Kirche, als der religiösen Glaubens-, und dem Staate, als der rechtlichen Culturgemeinschaft verwischt und aufgehoben? Lässt sich dann das Heilsleben als Object christlicher Socialethik von dem Object der christlichen Religions- und Rechtslehre, von der Dogmatik und Staatswissenschaft noch genauer abgrenzen? Läuft die christliche Sittenlehre nicht gerade als Socialethik Gefahr, das g a n z e Gebiet kirchlicher Heilslehre mit umfassen und zugleich alle Theile des socialpolitischen Rechtslebens zur Darstellung bringen zu müssen? —

Die Streitfrage über das inhaltliche Verhältniss der christlichen Religions- und Sittenlehre ist eine annoch unentschiedene. Die nächststehenden Theologen befehden sich in dieser Hinsicht und wissen nicht klaren Bescheid zu geben. Es hat sich zwar für den Inhalt der Dogmatik, nicht aber für den christlicher Ethik eine Tradition zu bilden vermocht. Die moderne Begrenzung und Bewahrung der Güter-, Pflichten- und Tugendlehre als der specifischen Domäne der Ethik hat sich uns bereits als hinfällig erwiesen. Die formelle Frage in Betreff der etwa verschiedenen Methodik beider Disciplinen, sowie die Beurtheilung der R o t h e'schen Unterscheidung zwischen der Dogmatik als historisch-kirchlicher, der Ethik als speculativer Disciplin müssen wir dem nächsten Abschnitt unserer Grundlegung zuweisen. Hier handelt es sich lediglich um die sachliche Grenzregulirung, die insofern von grossem Interesse ist, als es sich dabei mit um die richtige

Verhältnissbestimmung von christlichem Dogma und christlichem Leben, von Glaubenswahrheit und Glaubensbethätigung, von Heilslehre und Heilswirksamkeit handelt.

Der Canon, die allgemeine Formel der Beurtheilung liegt bereits in dem enthalten, was wir §. 4 und §. 8 über das allgemeine Verhältniss von Religion und Sittlichkeit entwickelt haben. Aus dem dort Gesagten ergiebt sich, dass auch die christliche Heilslehre und das christliche Heilsleben schlechterdings nicht als zwei heterogene Gebiete angesehen werden können. Die vulgär rationalistische Idee einer christlichen Sittlichkeit, die sich gänzlich von dem kirchlichen Glaubensinhalt emancipirt, ist zwar in der Praxis und namentlich unter unseren „Gebildeten" keineswegs überwunden. Allein wir haben bereits ausführlich die Unhaltbarkeit und Oberflächlichkeit dieser Ansicht dort nachgewiesen, wo wir von der confessionellen Färbung und dem kirchlichen Typus christlicher Sittlichkeit sprachen (§. 14, S. 186 ff.). Es hiesse den Baum christlicher Lebensbethätigung entwurzeln, wollten wir ihn dem Glaubensboden entziehen. „Der Gerechte wird seines Glaubens leben"; und „darin stehet die Liebe, nicht dass wir Gott geliebet haben, sondern dass er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden", das sind die beiden Grundpfeiler, die eigentlichen Brennpunkte christlicher Moral im Unterschiede von der natürlich-heidnischen.

Aber decken sich dann nicht christliche Dogmatik und Ethik ihrem Inhalte nach vollständig? Hören sie nicht auf zwei verschiedene Disciplinen zu sein? Haben die alten Dogmatiker unserer Kirche nicht das Richtige getroffen, wenn sie alle gangbaren ethischen Fragen, die Lehre vom Gesetz, wie die Lehre von den natürlichen sittlichen Kräften des Menschen, von der Wiedergeburt und der Heiligung, von den guten Werken und sogar von den einzelnen Berufsständen (Ehe, Obrigkeit etc.) in die „loci theologici" verwiesen? Hat Nitzsch nicht Recht gehabt, in das „System christlicher Lehre" diesen Gesammtgehalt christlichen Glaubens und Lebens zusammenzufassen? Müssen wir Sartorius nicht beistimmen, wenn er in die Lehre „von der heiligen Liebe" die christlich-religiöse Gesammtwahrheit einschliesst? Oder ist es nur eine „Sache der Bequemlichkeit", um die christliche Dogmatik nicht zu überladen, wenn wir die practisch-christlichen Fragen gesondert behandeln (v. Hofmann)? Oder hat Culmann Recht, wenn er die Meinung ausspricht: „die Dogmatik grabe das Gold, die Ethik setze es bloss in klingende Münze um"?

In der christlichen Ethik, wenn wir anders die christliche Sittlichkeitsidee in derselben allseitig zu entwickeln haben, handelt es sich aber keineswegs um die blosse Beschreibung des practisch christlichen Verhaltens. Gesetz und Evangelium, Christi Person und Werk, des Menschen Natur und Wesen, Gewissen und Sünde, Gott und Mensch, Kirche und Einzelleben, Wiedergeburt und Rechtfertigung, Heiligungskampf und Vollendung, Tod und Leben — sie müssen nothwendig auch in der Ethik zur Sprache kommen. Daher reicht es nicht aus, sie als blossen zufälligen Appendix der Dogmatik zu betrachten. Ja nicht einmal das können wir zugestehen, was bei kirchlichen Theologen fast zu einem Gemeinplatz geworden ist, dass der Inhalt christlicher Ethik lediglich auf den Voraussetzungen christlicher Dogmatik ruhe, auf ihrem Grunde sich auferbaue. Denn die christliche Glaubenslehre bedarf zu ihrer vollen Darlegung ebenso überall der ethischen Lehnsätze, wie die christliche Sittenlehre des Fundamentes der Glaubenswahrheit. Wir brauchen bloss daran zu erinnern, dass die Dogmatik mit Begriffen wie Gesetz und Freiheit, Gewissen und Sünde, Persönlichkeit und Individualität, Gesinnung und Werk, Glaube und Liebe, Wiedergeburt und Bekehrung etc. fort und fort operirt, — und es sind das doch alles Begriffe, die erst im Zusammenhange des ethischen Systems zu vollem Verständniss gelangen. Schleiermacher hatte vollkommen Recht, zur Begründung der „christlichen Glaubenslehre", die mit der Idee der Kirche, als religiöser Gemeinschaft zusammenhängenden Gedanken als „Lehnsätze aus der Ethik" zu bezeichnen.

Dass zwischen dem Object christlicher Dogmatik und Ethik ein Verhältniss tiefster Wechselwirkung besteht, weshalb wir allerdings die eine Disciplin nicht ohne die andere denken, aber auch keineswegs beide amalgamiren können, wird sich aus der näheren Darlegung der eigenthümlichen Verschiedenheit ihres Objectes sofort ergeben.

Beide haben, so viel ist von selbst klar, das Christenthum als eine in sich zusammenhängende Lebens- und Heilswahrheit darzustellen und wissenschaftlich zu rechtfertigen. In diesem Sinne deckt sich ihr Inhalt, wie der aller übrigen theologischen Disciplinen, der Apologetik und Polemik, der biblischen und practischen Theologie u. s. w. Die Dogmatik aber stellt das Christenthum als religiösen Heilsglauben, die Ethik als sittliches Heilsleben in seinem organischen Zusammenhange dar. Was heisst das?

Der damit gesetzte Unterschied ergiebt sich aus unserer allgemeinen Verhältnissbestimmung von Religion und Sittlichkeit einerseits und aus dem Unterschiede des objectiven Glaubensgehaltes (fides, quae creditur) und des subjectiven Glaubenslebens (fides, qua creditur) andererseits. Dass die Dogmatik das Objective, die Ethik das Subjective des Christenthums, die Dogmatik das durch Gott Gewordene, die Ethik das im erneuerten Menschen Werdende darzustellen habe, worauf die Unterscheidung bei Harless, Wuttke, Palmer u. A. so ziemlich hinausläuft, ist zwar eine sehr ungenaue und der Missdeutung unterworfene Bestimmung; sie hat aber doch mehr Wahrheit, als jene ganz aus der Luft gegriffene Behauptung Martensen's, dass die Dogmatik die ätiologische, die Ethik die eschatologische Seite des Christenthums in den Vordergrund stelle. Denn dieser Unterschied bezieht sich erstens nur auf die Anordnung des Stoffes, nicht auf den Inhalt selbst. Und ausserdem wissen wir, dass je nach der synthetischen oder analytischen Methode der Behandlung — ich erinnere namentlich an Calixt, — auch die Dogmatik bald von den Grundlagen (ätiologisch), bald von den Zielen (eschatologisch) christlicher Heilswahrheit ihren Ausgangspunkt nahm. Die Kategorien des für uns Gewordenen und in uns Werdenden, des Objectiven und Subjectiven, reichen aber deshalb nicht aus, weil die Dogmatik unter Anderem das subjectivste Gebiet: nämlich die Sünde in ihrem Werden, die Ethik hingegen auch das gewaltigst Objective: das unverrückbare Gesetz Gottes in seinem felsenfesten Bestande darzulegen und zu behandeln hat.

Gleichwohl bietet jene Unterscheidung immerhin einen Anknüpfungspunkt für die Grenzbestimmung. Denn auch die Sünde wird in der Dogmatik insofern von dem mehr objectiven Gesichtspunkte behandelt (s. o. §. 12 S. 152 ff.), als sie zur Begründung der Nothwendigkeit einer Sühne, einer objectiven Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft des Menschen dient. Und umgekehrt, das Gesetz wird in der Ethik insofern vom subjectiven Gesichtspunkte aus dargelegt werden müssen, als es die Blösse des alten Menschen aufdeckt und zur Sündenerkenntniss führt.

Die Art und Weise aber, wie wir den Unterschied der Lehre vom Bösen in der Religions- und Sittenlehre schon erkannt haben (S. 155) ist für die Begrenzung der Heilslehre in beiden Disciplinen mit bestimmend. Das specifisch religiöse Moment im Christenthum: die von Gott ausgehende und durch die That der Versöhnung ein für allemal in Christo begründete und schliess-

lich zur Verklärung gelangende Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott ist Gegenstand der christlichen Religionslehre oder Dogmatik. Also der Inhalt des christlichen Glaubens, wie er sich darauf gründet, was nach kirchlicher Lehre Gott für uns gethan hat und schliesslich vollenden wird, wird die Dogmatik zu wissenschaftlicher Aussage zu bringen haben. Selbst die dogmatische Lehre von der „Heilsordnung" behandelt die Erneuerung des Sünders lediglich von diesem Gesichtspunkt der Gnadenwirkungen Gottes an dem heilsbedürftigen Menschen. Die christliche Ethik hingegen fasst das ganze Christenthum als einen innerlich zusammenhängenden Heilsprocess, der zwar auf jener Gottesthat der Versöhnung ruht, aber doch in der erlösten Menschheit eigenartige Gestalt gewinnt und eben daher auch als eigenartiger, zusammenhängender Gedankenorganismus reproducirt werden kann. Die Dogmatik stellt das Christenthum als gottgeoffenbarte Versöhnungswahrheit, die Ethik den Christen in seinem gottgeschenkten Heilsleben und dieses Leben selbst als ein Freiheitsleben in Gerechtigkeit und Liebe dar.

Damit ist die christliche Ethik, wenn sie vor Allem die psychologische Entwickelung dieses Heilslebens darlegt, wenn sie den Thatbestand des Christenmenschen, als eines wiedergeborenen Gotteskindes, zur wissenschaftlichen Aussage bringt, nicht etwa zur Personalethik geworden. Denn aus dem schon dargelegten Inhalte christlicher Sittlichkeitsidee ergiebt sich, dass Wiedergeburt und Heilsleben, der gesunden empirischen Psychologie und göttlichen Ordnung entsprechend, eben nur in der gegliederten Gemeinschaft des neuen Lebens entstehen und sich entfalten könne. Ausserdem — und das begrenzt die Domäne der christlichen Ethik noch klarer — hat sie nicht bloss die psychologischen Vorgänge im Innern christlichen Heilslebens darzulegen, sondern auch die ganze practische Bewährung desselben in den verschiedenen concreten Gemeinschaftsorganismen auf Grund jener Prämissen, in der „Consequenz des Princips" zu entwickeln.

Freilich berührt sich in Folge dessen der Inhalt christlicher Ethik sehr nahe mit dem der sogenannten „practischen Theologie." Ist doch, was man „practische Philosophie" zu nennen gewohnt ist, ganz identisch mit philosophischer Ethik. So, scheint es, könne auch die practische Theologie kaum von der theologischen Ethik inhaltlich (in Bezug auf das objectum quod) unterschieden werden. Und namentlich wenn man die theologische Moral als Socialethik, als Wissenschaft von dem Heilsleben christ-

licher Gesinnungsgemeinschaft betrachtet, wenn man also das, was Palmer, Liebner, Zezschwitz u. A. als Domäne und Monopol der practischen Theologie gerettet sehen wollen: die Kirche und das kirchliche Leben gerade zu einem Centralgedanken der Ethik erhebt, wo bleibt dann noch die Möglichkeit scharfer sachlicher Grenzbestimmung zwischen beiden Disciplinen? —

Der Unterschied liegt bereits in den Begriffen „Leben“ und „Praxis“ angedeutet. Wie sich christlich-kirchliches Heilsleben und christlich-kirchliche Praxis zu einander verhalten, so, inhaltlich betrachtet, die christliche Socialethik zur practischen Theologie. Sie brauchen sich keineswegs, wie man zu sagen pflegt, „ins Gehege zu kommen“, es sei denn dass man mit Schleiermacher und Rothe, oder gar mit den mittelalterlichen und jesuitischen Casuisten Cultus und Verfassung der Kirche, Kirchenregiment und Volksunterricht, christliche Beredsamkeit und pastorale Amtsführung bis in die einzelsten Details der Ethik zuschiebt und in ihr behandeln will. Daraus würde nicht bloss eine ungebührliche, allen systematischen Ueberblick zerstörende Ausdehnung derselben sich ergeben; sondern man verlöre den Sinn für die Bedeutung des Unterschieds zwischem dem an sich und überall für den Christen nothwendigen Heilsleben und der zeitgeschichtlich und unter gewissen Verhältnissen der Gegenwart anzuempfehlenden Kirchenpraxis. Die Heilsgesinnung als Princip des Lebens und Handelns inner der neuen Menschheit wird die Ethik; die Consequenzen dieses Princips in der zeitgeschichtlichen Ausgestaltung christlich-kirchlichen Gemeinlebens (in Verfassung und Cultus, Amtsführung und Seelsorge, Predigt und Katechese) wird die practische Theologie darzulegen haben, ähnlich wie etwa die christliche Pädagogik die Consequenzen der Ethik in der speciellen Sphäre der Kindererziehung detaillirt zu beschreiben haben wird. —

So verbleibt der christlichen Moral die Beschreibung des Heilslebens innerhalb christlicher Gemeinschaft; nur dass sie dieses Leben auch nach seiner Bewährung in dem mit der Familie und dem Volk zusammenhängenden natürlichen Staatsorganismus wird darzulegen haben. Mit der Rechtslehre scheint sich also ihr Object namentlich dann sehr nahe zu berühren, wenn wir jene practische Bethätigung des Christen als ein Leben der Gerechtigkeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft darzustellen ihr zur Aufgabe machen. Wir können daher nicht umhin, zum Schluss noch auf das vielbesprochene Thema von

der Wechselbeziehung zwischen Christenthum und Politik, so weit es hierher gehört, näher einzugehen. —

Das schwierige Problem, welches heut zu Tage alle Gemüther bewegt: die richtige Verhältnissbestimmung von Kirche und Staat, können wir nur im ethischen Systeme selber zu lösen suchen. Hier handelt es sich lediglich darum, zur Begrenzung des Objectes christlicher Sittenlehre das Verhältniss des Heilslebens zum Rechtsleben vom Standpunkte evangelischer Weltanschauung genauer festzustellen. Das lässt sich aber nicht anders zur Klarheit bringen, als wenn wir die Idee des sogenannten „christlichen Staates" von dem Missverstande säubern, ja von dem scheinbaren Widerspruche befreien, der in der Combination des „Christlichen" als einer religös-sittlichen Glaubensgesinnung und des „Staatlichen" als einer rechtlichen Machtstellung enthalten ist. Wie zwischen Heilsordnung und Naturordnung, so scheint auch zwischen dem Heilsorganismus des Reiches Gottes und dem natürlichen Rechtsorganismus des Staates ein blos exclusives Verhältniss zu bestehen.

Sobald Christenthum und Staatsthum unklar combinirt und amalgamirt werden, so gerathen wir in das Dilemma, entweder der christlichen Sittenlehre alle Rechtsfragen staatlicher Art oder der Staats- und Rechtslehre das Gesammtgebiet christlicher Sittlichkeit zuzuweisen. Sobald auf der anderen Seite mit radicaler Desavouirung der „christlichen" Staatsidee Recht und Christenthum als ganz heterogene Gebiete hingestellt werden, laufen wir Gefahr, die unleugbaren Berührungspunkte zu verkennen. Wir müssten dann die thatsächliche, durch die Geschichte aller Staaten und Völker hindurchgehende Wechselbeziehung zwischen politischem und religiös-sittlichem Leben unberücksichtigt lassen. Sie bliebe dann auch vollkommen unverstanden und unerklärt. Ja selbst die Möglichkeit einer gegenseitigen Regulirung des Verhältnisses wäre ausgeschlossen!

Wir haben der Lösung dieses Problems bereits vorgearbeitet durch das über die Beziehung des Christenthums zum Culturleben (S. 265 ff.) Gesagte. Denn der Staat ist es, welcher das Culturleben der Völker rechtlich zu ordnen hat. Ohne gesetzliche Organisation des volksthümlichen Lebens ist die Civilisation unmöglich.

Wenn das Christenthum, wie wir gesehen, als eine geistige und sittigende Macht das Culturleben des Volkes durchdringt und befruchtet, so darf auch der Staat sich schlechterdings nicht indifferent der christlichen Sitte gegenüberstellen. Jede Theorie,

welche absolute Trennung von Staat und Kirche befürwortet, schwebt als hohle Abstraction in der Luft. Sie trägt den factischen Verhältnissen nicht Rechnung und verkennt, dass der Staat als Rechtsordnung sich ohne sittlich-religiöse Basis im Volksleben gar nicht aufbauen und erhalten kann. Es ist allerdings die Gesinnung das Allerheiligste des Sittlichen und als solche über den äusseren Zwang erhaben. Aber es ist ein Fehlschluss, wenn man daraus folgert, dass der Staat und das Recht sich um die Gesinnung gar nicht zu kümmern brauchen. „Auch der Gesetzgeber muss das höhere Ziel vor Augen haben, dass das Gesetz in den Bürgern lebendige Gesinnung und eigene Sittlichkeit werde. Es muss sich die Macht des Rechtes aus dem tieferen Grunde des Sittlichen erzeugen. Das ist“, — wie Trendelenburg in seiner Auseinandersetzung der „sittlichen Idee des Rechts“ einem Hobbes, Rousseau und Kant gegenüber schlagend durchführt (kl. Schriften II, S. 6 ff.), — „das ist der ethische Ernst, die erziehende Kraft des Gesetzes, dass die Gesinnung, die sein Arm nicht erreichen kann, stillschweigend dem Zuge seines Geistes folge.“ Aehnlich sagt Dahlmann in seiner „Politik“: „Der Staat, der seine Nahrung von der öffentlichen Sitte zieht, kann nicht den Gleichgültigen spielen gegen die Religion, welche die Sitte heiligt, indem sie solche auf ihren Urquell zurückführt.“ Der Staat ist nicht bloss die äusserliche „Sicherheitsanstalt für Personen und Eigenthum.“ Er ist selbst ein sittlich gearteter Organismus, der seine Rechtsordnung nicht ohne Wahrung der ideal-sittlichen und religiösen Momente im Volksleben durchzuführen vermag.

Gleichwohl dürfen wir die heut zu Tage auch von ernsten und kirchlich gesinnten Christen so vielfach betonte Sonderung des staatlichen und kirchlichen Lebens nicht, wie Stahl sich ausdrückt, ohne Weiteres als „die tiefgreifendste und grundstürzendste Forderung des Liberalismus“ bezeichnen oder als „ein trügerisches Axiom der modernen Staatsweisheit“ (wie von Mühler sagt) brandmarken. Ein „Attentat wider Gott und seine Weltordnung“ vermögen wir darin nicht zu erblicken. Im Gegentheil. Die Theorie der „Trennung,“ soweit sie scharfe Grenzregulirung zwischen dem natürlich erwachsenen Rechts- und dem geistlich gearteten Heilsorganismus bezweckt, hat jedenfalls vor jener theocratischen, beide Gebiete vermischenden Auffassung den Vorzug der Klarheit. Man braucht blos einen Blick in die neuesten „Grundlinien der Staats- und Rechtslehre“ (Berlin 1873) zu thun, wie sie der jüngst erst verabschiedete

preussische Cultusminister veröffentlicht hat, um sich davon zu überzeugen, zu wie bedenklichen Consequenzen jene Vermischung, jene unglückselige Verquickung von Politik und Christenthum führt. Wem der Staat als „ein sichtbares Abbild von dem durch Christus im Geiste neugestifteten Gottesreiche" (von Mühler a. a. O. S. 194 ff.) gilt; wer der Ansicht sein kann, dass „Staat und Kirche dasselbe Ziel erstreben, nämlich das Reich Gottes auf Erden seiner Vollendung entgegenzuführen" (S. 260); wem die Kirche „ein Theil des Staates" ist, so dass „ihr Dienst im Staate und für den Staat darin besteht, die frohe Botschaft zu verkünden;" wer da endlich meint, der „Staat als Ganzes solle das Reich Gottes in sich zur Darstellung bringen," und des Staates „Zweck und Aufgabe" bestehe darin: „zur Vollendung der Gemeinschaft Aller in Gott und mit Gott die Erneuerung und Wiedergeburt der Einzelnen durch die Verkündigung des Evangeliums fördern zu helfen" (S. 191, 148.): der ist doch wahrlich auf dem Höhepunkt eines vollendeten Staatskirchenthums angelangt! Ja, er verschuldet es an seinem Theil, wenn die Idee des „christlichen Staats" nicht bloss bei den „Liberalen", sondern bei vielen tief denkenden Geistern und christlich gesinnten Gemüthern Misstrauen erweckt und mit einem Odium behaftet erscheint.

Wer wollte es leugnen, dass die heutige gassenläufige Forderung der „Trennung" die Gefahr einer vollständigen Entchristlichung des Staates in sich birgt! Allein wir dürfen doch nie vergessen, dass der Staat als solcher kein christliches, sondern ein allgemein menschliches Institut ist, und dass derselbe nicht die Reichsordnung Gottes, sondern die Rechtsordnung dieser Welt darzustellen und durchzuführen hat. Daher involvirt die Vermischung die viel grössere Gefahr einer heuchlerischen Verweltlichung des Christenthums und corrumpirt noch ausserdem das Rechtsleben des Staates, sofern die ihm eigenthümliche und natürliche Berufssphäre verkannt wird. Wenn v. Mühler, der als enfant terrible der Stahl'schen Parteigänger die früheren Haller'schen und Adam Müller'schen theologischen Staatstheorieen noch weit überbietet, sich für seine Auffassung auf Luther zu berufen wagt, so möchten wir ihm empfehlen, etwas tiefer sich in die Polemik dieses grossen Reformators gegen Rom's „Vermischung beider Schwerter, des geistlichen und des weltlichen" hineinzuversenken. Nicht ohne Grund — und es thut wahrlich Noth heute daran zu erinnern — seufzte Luther einst darüber, dass man Alles unter einander gemenget

habe, „geistlich und weltlich Regiment." „Ist derhalben," meint er, „eine treffliche Lehre und grosse Weisheit, wo man diese zwei Regimente wohl unterscheidet und ein jeder auf sein Amt siehet. Aber ich habe leider Sorge, es sei schon allzu lange geharret und könne mit dieser Predigt vom Unterschied der zwei Regimente und mit dem Wort den Sachen nicht mehr gerathen werden. Nun weiss ja Gottlob alle Welt wohl, mit was Fleiss und Mühe ich daran gearbeitet habe und noch arbeite, dass die zwei Amt und Regiment, geistlich und weltlich, unterschieden und von einander gesondert, ein jegliches zu seinem Werk eigentlich unterrichtet und gehalten würde, welche das Papstthum hat also ineinander gemenget und verwirret, dass keines bei seiner Macht, noch Kraft, noch Recht ist blieben und sie niemand kann von einander reissen." —

Da der Staat als Rechtsorganismus seine gesetzlich organisirende Macht nur durch Rechtsmittel, d. h. wie wir früher nachgewiesen (§. 4, 8, 12) in der Form des eventuell mit Gewalt erzwingbaren Gebotes aufrecht erhalten und durchführen kann, wird er die in der freien Gesinnung wurzelnde Glaubensmacht christlichen Heilslebens und christlicher Gemeinschaft nie und nimmermehr von sich aus zu erzeugen im Stande sein, noch auch in gesunder Weise positiv zu unterstützen und zu fördern die Möglichkeit haben. Andererseits darf die Kirche, als die geistlich geartete Heilsanstalt, sich nie anmaassen, in staatliche Souveränetätsrechte einzugreifen und Fleisch für ihren Arm zu halten. Alle Theorieen, die das Staatskirchenthum oder den Kirchenstaat principiell verherrlichen, schlagen der christlichen Sittlichkeitsidee ins Angesicht.

Sollen wir also die Idee des „christlichen Staates," ebenso wie den Gedanken eines „staatlichen Christenthums," lieber ganz und gar aufgeben, um die Grenze zwischen dem Object christlicher Sitten- und staatlicher Rechtslehre sauber und scharf zu bewahren? Ist es nicht eine verhängnissvolle Gefahr für beide Gebiete, den Rechtsorganismus christianisiren und den Heilsorganismus säcularisiren zu wollen?

Gewiss! Sobald man sich nicht klar ist über die Heilsamkeit ihrer Wechselwirkung, welche stets bedingt ist durch die Klarheit ihrer Unterscheidung. Durch die herrschende Unklarheit kommen selbst entschieden gläubige Theologen, wie einst Vinet und neuerdings Vilmar in seiner „theologischen Moral" (II., S. 179) dazu, den „christlichen Staat" geradezu als ein „Unding" zu perhorresciren: Selbst den Ausdruck müsse

man verbannen! Ein christlicher Staat, meint Vilmar, würde „ein Glied im Gottesreiche sein, also über diese Zeitlichkeit hinausreichen, würde eine geistliche, ewige Institution sein; und von einer solchen Institution wisse das Wort Gottes ein für allemal nichts.“ Diese Antipathie Vilmar's und manches anderen kirchlich gesinnten Ethikers gegen den „christlichen Staat“ ist ebenso wie die unbedingte Verherrlichung desselben von Seiten Stahl's und Mühler's wesentlich dadurch mit bedingt und hervorgerufen, dass man das Wesen heidnischer oder jüdischer Staatsidee der christlichen gegenüber nicht scharf genug abgegrenzt hat.

Die falsche Vermischung beider Sphären, der staatsrechtlichen und religiös-sittlichen, kann entweder im Interesse der Alles beherrschen sollenden rechtlich geordneten Volksgemeinschaft oder im Interesse der Alles beherrschen wollenden hierarchisch geordneten Religionsgemeinschaft sich geltend machen. Jenes lässt sich als der specifisch heidnische, dieses als der judaistische Irrthum bezeichnen.

Sobald man den Staat im Sinne der Hegel'schen Rechtsphilosophie als den alle Sittlichkeit umfassenden objectiven „Organismus der Freiheit“ betrachtet, wird auch die christliche Sittlichkeit keinen Raum mehr neben und ausser ihm behalten. Der Staat ist dann Alles. Er erscheint als der absolute menschliche Selbstzweck. Seine vollkommene Verwirklichung ist das höchste Gut. Das rechtlich geordnete Volksthum wird apotheosirt. Und die abgöttische Verehrung des im Staat sich ausgestaltenden nationalen Lebens ist die nächstliegende Consequenz. Die absolute Verherrlichung der eigenen Nationalität auf Kosten der Humanität und im Gegensatz zu den „Barbaren“ ist ja das krankhafte, aber characteristische Symptom auch der vollendetsten Gestaltung heidnischer „Politeia.“

Es ist wunderbar genug, dass die Macht dieser heidnischen Staatsidee selbst auf die christliche Ethik wie ein bezaubernder Bann zu wirken vermocht hat. Sofern die Sittenlehre nicht blos das Verhalten der Einzelperson, sondern der Gemeinschaft, also, wie Stahl sich ausdrückt, das „Gemein-Ethos“ darzustellen sich zur Aufgabe macht, müsste sie nach jener Anschauung eigentlich in Staatsrechtslehre sich verwandeln. Die Mühler'schen „Grundlinien“ einer Rechtsphilosophie sind eigentlich eine solche, vom Alles beherrschenden Banne der Staatsidee gefangen gehaltene Ethik, nur dass wir in ihr die „evangelischen Principien“ nicht wieder zu erkennen vermögen. Selbst die theo-

logische Moral würde dann schliesslich das Ihrige dazu thun, die Selbständigkeit und ewige Bedeutung der Kirche zu negiren, an ihrer Selbstauflösung zu arbeiten und sie zum Mittel für den universell sittlichen Staatszweck zu degradiren, wie wir das annähernd bei Rothe, Pfleiderer u. A. wahrzunehmen vermögen. Selbst der Schleiermacher'sche Gedanke, nach welchem „die gemeinsam organisirende Thätigkeit im Staate zur Vollendung kommen soll," gravitirt auf die Seite der heidnischen Staatsidee, wie dieselbe m. E. auch in der eben erschienenen Schrift von A. Zeising (Religion und Wissenschaft. Staat und Kirche, Wien 1873) vorwaltet, wenn er dem Staate die Aufgabe stellt, „die Verwirklichung des ethischen Ideals" herbeizuführen.

Sobald man andererseits die Kirche, den religiös-sittlichen Organismus des Volkes Gottes auf Erden, in ihrer äusserlich-empirischen Stellung fixirt, sie wie „den Staat von Venedig" versichtbart und mit Machtmitteln aufrecht zu halten und auszubreiten sucht, wird die selbständige Auctorität und irdische Oberhoheit des Staates nicht mehr neben der Kirche Raum behalten können. Die hierarchisch geordnete Macht und die von ihr vorgeschriebenen, absolut gültigen, eventuell erzwingbaren Kirchengebote treten an die Stelle der Staatssouveränetät. Und soll die Collision vermieden werden, so muss alles Staatsrecht in eine derartig kirchenstaatliche Ethik aufgenommen, von ihr absorbirt werden. Die gesammte Rechtslehre wird dann ein Theil der christlich-kirchlichen Sittenlehre, mag man nun die entscheidende Auctorität in einem biblischen Kanon, in einer klerikalen Gemeinschaft, in einem sogenannten Kirchenregiment oder in dem unfehlbaren Papste suchen.

Von beiden Gesichtspunkten aus, jenem ethnisirenden, schon bei Plato und Aristoteles vorwaltenden und diesem judaisirenden, bei Bellarmin und dem ultramontanen Jesuitismus auf den Höhepunkt entwickelten, gelangen wir zu keiner klaren Grenzregulirung zwischen christlicher Sitten- und Staatslehre.

Aber noch mehr. Wir verlieren auch den Einblick in das wahre Wesen des christlichen Staates. Wir verbauen uns den Weg zu dem Verständniss dieses centralen und wichtigen Begriffs.

Heidnisch wird die Staatsidee, wenn sie alle Interessen in sich schlingt und eben dadurch der specifisch christlichen Humanitätsidee entgegentritt. Denn alles natürlich-geschichtliche Staats- und Rechtsleben organisirt sich nothwendig volksthümlich. Mit dem Nationalen ist aber trotz aller mannigfaltigen

Gliederung doch eine Einseitigkeit gesetzt. Die Nationalität, auch die rechtlich organisirte, kann und darf nicht Selbstzweck, höchstes Gut werden. Es muss ein Höheres, eine die gesammte Menschheit, alle Nationen umfassende Gemeinschaft geben. Diese ist nicht in der Idee des Rechtsstaates, sondern in dem Reiche Gottes gegeben, also in der auf die Menschheit als solche hinzielenden, in Christo anfangsweise verwirklichten Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft. Deshalb ist der den Staat als solchen verherrlichende Nationalitätsschwindel inhuman und unchristlich, durch und durch heidnisch geartet.

Vor dieser ethnisirenden Gefahr wird der moderne Rechtsstaat, der nicht sowohl die Apotheose des Volksthums, als vielmehr nach liberalistischer Schablone das „Individualitätsprincip" auf seine Fahne schreibt, uns nicht bewahren. Die sogenannte „freie Individualität im Gegensatz zur Centralisation" — wie sie noch neuerdings Friedberg (in seiner Schrift: „Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung." 1872) zu verherrlichen sucht, — ist keineswegs ein Grenzwall gegen die heidnische, oder eine Garantie für die christliche Staatsidee. Denn der atomisirende Individualismus mündet schliesslich in jede Majoritätenherrschaft, welche nur eine modernisirte Form der gefürchteten „Centralisation" ist. Das hat Fabri in seinem vielgenannten Buche über Staat und Kirche (Vgl. bes. S. 28 ff.) schlagend durchgeführt. Human im christlichen Sinne wird der Staat nimmermehr, so lange er nur die „Individuen" und das Recht der „Gleichheit," nicht aber die gegliederte Organisation und ihre sittlich freie Entfaltung durch Ordnung und Unterordnung, durch Autorität und Pietät als Hauptziel ins Auge fasst. Nach dem Grundsatze: „divide et impera" — wird auf individualistischem Grunde doch der heidnisch absolutistischen Staatsidee gehuldigt werden müssen. Nur dass die Tyrannei und Bevormundung Seitens des Staates dann nicht mehr auf Einzel-, sondern auf Massenherrschaft sich stützt. Die Massenherrschaft ist aber nicht blos an sich das Schlimmere, sondern läuft meistens auf eine combinirte Willkürtheorie oder ächt heidnische Dictatur hinaus, wie wir das theoretisch bei einem Hobbes und den Vertretern der socialistischen Volkssouveränetät, practisch namentlich in dem französischen Staatsleben der Neuzeit zu Tage treten sehen.

Das entgegengesetzte Extrem dieser Ansicht ist die streng theocratische Auffassung, welche sich insofern mit jener heidnischen berührt, als sie leicht das particularistische Moment

des alttestamentlichen Volksthums in sich aufnimmt. Was damals nur als ein erzieherisches Mittel, als pädagogische Uebergangsstufe für die religiös-sittliche Entwickelung der Menschheit in Israel galt, wird hier im Widerspruch mit dem universell christlichen Grundgedanken verewigt und verabsolutirt. Judaisirend gestaltet sich die Staatsidee, wenn man die irdisch-menschliche Autorität zu unmittelbar göttlicher stempelt; oder aber wenn man die Religionsgemeinschaft zu einer Institution gesetzlicher Art macht. Während der heidnische Staatsabsolutismus von der schlechthinigen Berechtigung des Weltreichs ausgeht und auf die vollendete Ausgestaltung des volksthümlichen Rechtsorganismus hinzielt, hat die judaisirende Staatsidee ihre Basis in der religiösen Gottesherrschaft und will dieselbe durch menschliche Machthaber als ihre bevollmächtigten Organe zum Vollzuge bringen.

Die heut zu Tage so vielfach betonte Gefahr einer „Verjudung" des Staates, vor welcher z. B. Stählin in seiner Schrift vom „landesherrlichen Kirchenregiment und seinem Zusammenhange mit dem Volkskirchenthum" (Leipzig 1871) nicht ohne Grund warnt, droht, wie mir scheint, bei Weitem mehr dort um sich zu greifen, wo die christliche Religion oder irgend eine kirchliche Confession polizeilich gestützt und durch bürgerliche, materielle Vortheile prämiirt wird, als wo man den Juden gleiche Bürgerrechte gestattet oder ihnen „den Besuch christlicher Gymnasien" frei stellt. Der schlimmste Weg zur Verjudung ist es, wenn man etwa in der Weise v. Mühler's den Staat als „Verkörperung des Reiches Gottes" betrachtet und von der Rechtsordnung sagt: „sie dürfe keinen anderen Zweck haben, als dem Kommen des Reiches Gottes zu dienen" und „die Hinführung der Menschen zu Gott zu erzielen" (a. a. O. S. 12, 20, 147). Da wird nothwendig der Staat selbst zur Theocratie und die Kirche ein „Theil des Staates." Umgekehrt kann aber die „Verjudung" dadurch angebahnt werden, dass man in römisch-ultramontaner Weise die empirische Kirche zur Auctorität auch in bürgerlich-rechtlichen Dingen erhebt, dass man die religiös-sittlichen Gottes-Gebote als erzwingbare hinstellt und durch ein compact organisirtes Hierarchenthum die christliche Freiheitsidee und damit das Wesen des Christenthums selbst untergräbt. Da wird nothwendig die Kirche eine souveräne Institution und der Staat verliert die ihm grade durch das Christenthum gewährleistete Selbständigkeit.

Suchen wir uns nun mit Vermeidung der bisher geschilderten

sich gegenseitig oft nah genug berührenden Gegensätze heidnischer und judaistischer Staatsidee das Wesen des sogenannten christlichen Staates vor das Auge zu stellen.

Vor Allem ist so viel klar, dass die Bezeichnung „christlich“ als Epitheton des Staates die Rechtsgemeinschaft nicht in eine religiös-sittliche Gemeinschaft verwandeln soll. Der christliche Staat ist also nicht, — wie z. B. Vilmar voraussetzt und v. Mühler in der That ausführt, — das sichtbar werdende Reich Gottes oder eine Gemeinschaft von „Wiedergeborenen“, so dass er etwa den christlichen Glauben als den seinigen bekennt oder die christliche Offenbarung als den Kanon für sein Verhalten ansieht. Das haben neuerdings namentlich Männer wie v. Scheurl und Fabri, unter den lutherischen Theologen aber besonders Harless in seiner Abhandlung über „Staat und Kirche“ (1870) und Harnack in seiner Schrift über „die lutherische Volkskirche“ schlagend nachgewiesen.

Wenn wir von einem „christlichen“ Hause oder einem „christlichen“ Volke reden, so meinen wir ja damit auch nicht eine Gemeinschaft von „Wiedergeborenen“. Wie Volk und Familie zunächst natürliche und bereits vorchristliche Gemeinschaften sind, so ist auch der Staat seiner culturgeschichtlichen Idee und Mission nach nicht Repräsentant des Heilslebens, sondern des natürlichen Rechtslebens. Gleichwohl aber kann und soll, wie alles natürlich-geschichtliche Leben, so auch das staatliche Leben der Völker vom Geist des Christenthums durchdrungen und getragen werden. Das Christenthum, als die wahre Humanitätsreligion, soll den Staat wie vor der heidnischen Apotheose des Volksthums so vor dem judaisirenden Eingriff in die religiöse Gesinnungssphäre bewahren. Das Christenthum setzt in dieser Hinsicht vor Allem dem Staate seine nothwendigen Schranken. Es bestimmt ihm seine Aufgabe zunächst in negativer Weise, indem es den Staat innerhalb der ihm eignenden rechtlichen Berufssphäre sich bescheiden lehrt.

Als christlicher Staat wird demgemäss nur ein solcher anzuerkennen sein, der die ihm speciell durch die christliche Sittlichkeits- und Humanitätsidee gesetzten Grenzen achtet und einhält. Vor Allem wird er, dem humanen Geiste des Christenthums gemäss, sich davor hüten, mit den ihm eigenthümlichen Zwangs- und Rechtsmitteln in das Gebiet der Gesinnung, der freien Glaubensüberzeugung einzugreifen. Denn mag er das in fördernder oder hemmender Weise zu thun versuchen, in beiden Fällen wird er factisch nur störend oder zerstörend auf das Heils-

leben influiren. Da sein Schwert ein Schwert der Macht und Gewalt ist und sein soll, da er nichts gebieten darf, was sich nicht eventuell auch physisch erzwingen lässt, so muss er sich gerade als christlicher, d. h. gemäss der aus dem Geiste des Christenthums herausgeborenen Staatsidee, vor jeder positiven Unterstützung und Prämiirung der in das Heilsleben hineinschlagenden christlich-religiösen Sitte zu bewahren suchen. Sonst verfällt er in jene (heidnische oder jüdische) Intoleranz, die dem Wesen der Gewissensfreiheit und dem Character jener zarten, leicht verletzlichen religiösen Gesinnungssphäre zu nahe tritt. Denn diese kann und soll nur durch „moralische" Mittel d. h. durch Wort und Mahnung, durch rein geistliche Zucht und die Macht des Beispiels gefördert werden.

Namentlich ist es eine verhängnissvolle Verirrung evangelisch-christlicher Moral, wenn sie die staatlichen Rechtsmittel, materiellen Vortheil oder Schaden, Lohn und Verdienst, kurz das polizeiliche Machtgebot irgendwie in die Domäne des christlich-sittlichen Gesinnungslebens will eingreifen sehen. Das hiesse nicht bloss die christliche Moral verunreinigen und die mit dem innerlichen Glauben zusammenhängende Sitte corrumpiren durch ein fremdes Feuer auf dem geheiligten Altar freier Ueberzeugung. Es hiesse auch den Staat entchristlichen, d. h. ihn in die Sphäre heidnischer oder jüdischer Intoleranz hineindrängen. Religionsverbote und Religionsbefehle, Sittlichkeitshemmung oder Sittlichkeitsbeförderung durch positive Rechtsmittel d. h. mit Androhung polizeilicher Strafe oder Verheissung materieller Vortheile, sind vom Standpunkte christlicher Moral betrachtet ganz gleichwerthige pathologische Erscheinungen. Ja die polizeiliche Begünstigung oder die staatsrechtliche Beförderung irgend eines in das innerliche Gebiet christlicher Ueberzeugung hineinschlagenden Momentes des volksthümlichen Lebens ist sogar viel schlimmer, als positive Verfolgung. Die ecclesia pressa wird sittlich immer noch eher prosperiren, als die bevormundete oder reglementirte und patentirte Territorialkirche. Jene wird gekräftigt durch geistigen Kampf und erduldetes Kreuz. Diese wird entartet durch materielle Sicherheit und herrschsüchtiges Gelüste.

Wenn man neuerdings auch vom evangelisch-lutherischen Standpunkte aus gesagt hat: „die Sorge, die der Staat berufsmässig dem religiösen Leben des Volkes zuzuwenden hat, müsse zur Sorge für das wahre Christenthum und die wahre Kirche werden" (Dieckhoff, Staat und Kirche 1872), so

heisst das nichts anderes, als die Berufsgrenzen des Rechtsorganismus verkennen und das religiöse Leben den Fluctuationen staatlicher Macht Preis geben. Dagegen hat der ehrwürdige Dr. von Scheurl den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er in seiner neuesten Schrift über die „verfassungsmässige Stellung der lutherischen Kirche zur Staatsgewalt" (1872) die Behauptung aufstellt: auch der Staat werde des Dienstes der Kirche um so besser geniessen können, je grössere Freiheit er ihr in Beziehung auf die Ordnung und Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten einräumt. Eine „dem christlichen Character des deutschen Volkes wohl entsprechende Staatsordnung" ist nur diejenige, die dem „Staatschristenthum" Valet sagt. Die Meinung, dass die Kirche als religiöse Gesinnungsgemeinschaft, namentlich als evangelische einer positiven territorialen Förderung und Unterstützung für ihre Existenz nothwendig bedarf, mag zwar eines Windhorst würdig sein, beweist aber — wie der Kanzler des deutschen Reiches ihm treffend entgegenhielt, — wenig Verständniss für das Wesen und die Macht des Evangeliums. Es ist unglaublich und mir wenigstens unverständlich, dass viele Repräsentanten des evangelischen Kirchenthums in Deutschland immer noch bei jeder Gelegenheit, wie neulich bei der Schulaufsichtsfrage, nach der Unterstützung des staatlichen Armes in religiösen Dingen mit fast leidenschaftlicher Erregtheit ausschauen, ja dass sie in ihrer Verblendung in Betreff dessen, was der christliche Staat soll und bedeutet, so weit gehen, die entente cordiale mit den Ultramontanen nicht zu scheuen. Es ist das kein günstiges Zeugniss für das Maass ihres Glaubens an die Salz- und Sauerteigsnatur des Christenthums, noch auch für die Klarheit ihrer Einsicht in das, was in den Beruf des christlichen Staates fällt, was nicht. Weder Taufe noch Confirmation, weder Trauung noch Communion dürfen in einem christlichen Staate mit gesetzlichem Zwang gefördert oder befohlen werden. Es ist lediglich Sache geistlicher und kirchlicher Zucht, in dieser Hinsicht dem Bekenntniss Achtung und der christlichen Volkssitte Geltung zu schaffen. Selbst der sogenannte „Summepiscopat des Fürsten" erscheint nur unter der Voraussetzung unbedenklich, dass der Fürst nicht als Staatsoberhaupt, sondern als ein „hervorragendes Glied der Kirche" in ihrem äusseren Verfassungsleben ihr Schutz und Hülfe gewähre.

Zwar werden wir es dankbar anzuerkennen wissen, wenn der Staat in seinem eigenen Interesse auch christliche Schulen und theologische Facultäten unterhält; oder wenn er kirchliche

Trauung und pastorale Civilstandsregister noch anerkennt. Aber den christlich-sittlichen Geist des Glaubens wird er durch seine irdisch-weltlichen Rechtsmittel in ihnen nicht erzeugen, noch auch fördern können. Der strömt aus andern Quellen. Und mag auch der „christlich“ sich titulirende Staat jener Absicht, den wahren Glauben gesetzlich zu sanctioniren und in seinem Territorium zu poussiren, in guter Meinung gedient haben. Stets hat er, seit Constantins Zeiten, eben durch solch ein Verhalten das Christenthum als freie Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft factisch geschädigt, der Heuchelei Vorschub geleistet und das Evangelium dem Verdacht der Halben und dem verdienten Spott der Gegner ausgesetzt, als bedürfe es solcher Stützen um zu existiren und seine Lebensmacht auf Erden zu beweisen. —

Soll denn aber der Staat, wenn er als Rechtsorganismus auf das Heilsleben in christlicher Sitte nicht positiv influiren, geschweige denn dasselbe den Einzelnen octroyiren darf, — soll er deshalb gleichgültig, mit vollkommener Indifferenz dem Christenthum, wie allem religiösen Leben sich gegenüberstellen? Und soll die christliche Kirche, als religiös-sittliche Gesinnungsgemeinschaft, wenn sie mit staatsrechtlichen Mitteln sich nicht bauen lassen darf, als ein rein innerliches und privates Gebiet dem öffentlich-politischen Leben in spröder Zurückhaltung fern bleiben, um sich nur ja nicht mit demselben zu amalgamiren? — Das Erstere widerspräche der Idee des *christlichen* Staates und machte sie zur Illusion; das letztere hiesse nichts anderes, als die von uns schon hervorgehobene humanisirende und sittigende *Weltmission* des Christenthums verkennen.

Der Staat als souveräner Rechtsorganismus wird von dem religiösen Leben zunächst insofern Notiz nehmen müssen, als dasselbe sehr leicht die Schranken überspringen und — wie die römische Kirche lehrt — in die bürgerliche Rechtssphäre des Staates störend oder usurpatorisch eingreifen kann. Hier wird es vor Allem die Aufgabe des *christlichen* Staates sein, jedes Bekenntniss einer religiösen Gemeinschaft dahin zu prüfen, ob dasselbe, dem Geist des Christenthums widersprechend, in seine Oberhoheit, in seine Domäne der „Gewalt“ eingreift. Daher steht ihm ein Recht der Kenntnissnahme und Prüfung der öffentlich kirchlichen Bekenntnisse zu, nur dass diese seine Prüfung sich darauf wird beschränken müssen, das der Existenz des Staates und seiner berufsmässigen Rechts-Vollmacht Gefahr Drohende auszuscheiden und zu verbieten. Von der andern Seite wird er jeder unschädlichen religiös-sittlichen Gemeinschaft in

ihrem Cultus und in ihren corporativen Rechten den Schutz verleihen müssen, welchen er jeder gesellschaftlichen oder moralischen Person zugedeihen lassen wird und muss, so lange dieselbe nicht das Regale seiner Souveränetät antastet. Endlich aber wird er die für sein bürgerliches Gesammtleben wichtige und unentbehrliche, als ein bewahrendes Salz des volksthümlichen Lebens wirkende christliche Sitte und Gesinnung vor alterirender Befleckung durch den bevormundenden oder hemmenden Arm der Polizei zu bewahren suchen.

Weil nun, wie wir oben gesehen, die staatliche Gesetzgebung, obwohl sie an und für sich nur Erzwingbares gebieten kann, doch der Stütze der Gesinnung im Volksleben bedarf, wird sie der religiös-christlichen Gemeinschaft, welche in dieser Hinsicht sich als eine sittliche Culturmacht geschichtlich bewährt hat, diejenige Anerkennung zu Theil werden lassen, welche ihr im Interesse der staatlich-bürgerlichen Entwickelung gebührt. „Alle höhere Bildung" — sagt Dahlmann — „namentlich auch der Fortschritt in bewusster Staatenbildung, ist dem neueren Europa durch das Christenthum und mit ihm geworden. Die christliche Vergangenheit hat Gliedmaassen unseres Daseins geschaffen, denen wir nicht entsagen können, auch wenn wir wollen. Wie sollte es also für den jetzigen Staat in Beziehung auf das Christenthum, ich will nicht sagen wünschenswerth sondern überhaupt nur möglich sein, dass es ignorirt werde?" Selbst Holtzendorff, welcher von der sonderbaren Ansicht ausgeht, dass der Staat „nach erfolgter Anerkennung der Gewissensfreiheit das Prädicat eines christlichen nicht mehr führen könne," gesteht doch (in seinen „Principien der Politik" S. 261) zu, dass diese „theoretisch richtige (?) Betrachtungsweise" in praxi wirkungslos bleiben müsse, da die „Bekenntnissgemeinschaft nothwendig ihren Einfluss auf die Gesetzgebung oder den Gang der öffentlichen Angelegenheiten ausüben werde."

Der Staat wird als ein christlicher nicht bloss der Bethätigung der Glaubensüberzeugung Raum und Schutz gewähren, sondern auch in seinen Bevollmächtigten, in der gesammten Verwaltung und amtlichen Repräsentation mit gutem Beispiel vorangehen und sich davor hüten müssen, dem christlichen Volk durch Verachtung christlicher Sitte oder gar durch Verfolgung und Unterdrückung derselben Anstoss zu geben. Auch liegt es innerhalb des berechtigten Wirkungskreises eines „christlichen" Staates, dass er in den von ihm unterhaltenen hohen und niederen Schulen, entsprechend dem religiösen Bedürfniss

der Bevölkerung und der verschiedenen Confessionen, Raum und Gelegenheit darbiete zu solidem christlichen Religionsunterricht und zu tüchtiger Fachbildung, während die Kirche als religiös-sittliche Glaubens- und Bekenntnissgemeinschaft diesen Unterricht geistlich zu leiten und geistig zu befruchten haben wird.

Ich kann in Betreff dieser Stellung des christlichen Staates zur Kirche auf die bereits im ersten Theile meines Werkes enthaltene Ausführung (S. 765 ff.) verweisen, die ich auch jetzt noch aufrecht erhalten muss, nachdem über diese Frage so vieler Staub durch eine massenhaft anwachsende Literatur aufgewirbelt worden ist. Die Idee eines „christlichen" Staates, so sagte ich dort, ist ebensowenig eine Fiction, als die eines „Cultur"-Staates. Durch die Bezeichnung „christlich" wird der Staat keineswegs eine gesetzliche Heilsanstalt zur Förderung religiöser Wiedergeburt, sowie er durch die Bezeichnung „Cultur"-Staat nicht zu einer zwangsweisen Bildungsanstalt zum Zweck intellectuell-ästhetischer Regeneration der Einzelnen wird. Es soll durch beide Bezeichnungen nur ausgedrückt werden, das der Staat als ethisch gearteter Rechtsorganismus sich nicht nur nicht indifferent verhalten kann gegen Kirche und Schule, Religion und Bildung, sondern dass er von beiden die befruchtend idealen Momente für die eigene Lebensgestaltung erhält, in der ihm eigenthümlichen Rechtssphäre verwerthet und daher seinerseits ihnen den fürsorgenden Rechtsschutz zu Theil werden lässt, der für ihre selbständige und gedeihliche Entwickelung heilsam erscheint. Christlich würden wir daher den Staat nennen, der nicht, bloss in der christlichen Weltanschauung und Kirche das beste religiös-sittliche Bildungsmittel für sein Volk anerkennt, und eben deshalb rechtlich (d. h. in seinem äusseren gesellschaftlichen Bestande) schützt, sondern auch durch die sittlichen Ideen des Christenthums sich seine humane Aufgabe derart präcisiren und begränzen lässt, dass er mit der ihm eigenthümlichen Gewalt (ἐξουσία Röm. 13, 1 f.), mit den seiner Natur eignenden Rechtsmitteln, mit dem Schwerdt, welches er zu handhaben hat, nirgends und niemals in das religiös-sittliche Leben positiv eingreift, sondern der Gewissensfreiheit in Cultus und Bekenntniss so weit Raum giebt, als die für seine Existenz nothwendige politische Rechtsordnung und Souveränetät in weltlichen Dingen nicht dadurch gefährdet erscheint".

Aber auch die religiöse Gemeinschaft und der einzelne Christ, als ein durch die Gnade Gottes gefreiter Mensch, — sie werden

an Allem was das volksthümlich ausgestaltete Rechtsleben des Staates betrifft, mit lebhaftem Interesse Theil nehmen. Das wird sich vor Allem darin kund geben, dass die Gesinnungstüchtigkeit innerhalb der Heilsgemeinschaft als die Basis für die segensreiche Führung des irdischen Berufs sich bewähre. In der Achtung vor dem Gesetz, in dem freien Gehorsam gegenüber den staatlichen Autoritäten, in begeisterter Vaterlandsliebe, in der Anerkennung aller gliedlichen Ordnung und Unterordnung, in dem Muth des offenen Zeugnisses wird sich der Christenglaube practisch kund thun müssen. Mit einem Wort: das an und für sich unerzwingbare Heilsleben des Christen wird sich als das sittigende und läuternde Ferment in allen irdisch-zeitlichen und rechtlich geregelten Gemeinschaftsbeziehungen erweisen.

Und wie der einzelne Christ, so wird auch die kirchliche Gemeinschaft, indem sie Gotte giebt was Gottes ist, ohne Verletzung ihres Principes, vielmehr in unmittelbarer Consequenz desselben, dem Kaiser (d. h. der staatlichen Souveränetät) geben, was des Kaisers ist (d. h. was als nothwendiger Ausfluss souveräner Macht in allem bürgerlichen Gemeinleben sich ausgestaltet). Sofern die religiös-sittliche Gemeinschaft als äusserliches Kirchenthum innerhalb dieser Welt sich organisiren muss, wird sie das Oberaufsichtsrecht des Staates um so mehr willig anerkennen, als sie für ihren eigenen Rechtsbestand des staatlichen Schutzes bedarf. Ausserdem aber wird sie in Anerkennung der gottgewollten Idee des Staates ihn moralisch stützen, fürbittend seine Organe und sein Gesammtleben auf dem Herzen tragen und dadurch dem äusserlich geforderten Gehorsam die wahre innere Weihe geben. Endlich aber wird sie unumwunden anzuerkennen haben, dass der Staat als Rechtsorganismus nach christlicher Weltanschauung vor Allem ein Dammsetzendes, ein Aufhaltendes ist (κατέχον 2 Thess. 2, 6) gegenüber den schmutzigen Wogen und dem „Wildwasser“ revolutionärer Zuchtlosigkeit. In diesem Zusammenhange erscheint er ihr als eine gottgeordnete erzieherische Macht für die Sphäre bürgerlicher Gerechtigkeit und geistiger Cultur. Er hörte auf eine berechtigte Macht zu sein, wenn er, seinen Beruf verleugnend, in der ihm eigenthümlichen Rechtssphäre nicht mehr „Gewalt“ zu üben, die Zucht und Ordnung nicht mehr aufrecht zu halten vermöchte oder dieselbe mit irgend welcher kirchlicher Corporation zu theilen bereit wäre. Als „Weltmacht“ im schlimmen Sinne erscheint er nur dann, wenn

er dem Gottesreich geradezu feindlich oder corrumpirend entgegentritt, indem er in die geistlich geartete Gesinnungsgemeinschaft sei es mit hemmenden, sei es mit fördernden Gewaltmaassregeln eingreift. Dann wird er seiner gottgesetzten Aufgabe untreu, vergisst seiner Schranken und verletzt gerade die christlich-humane Staatsidee. Je schärfer und bestimmter die Grenze zwischen dem christlichen Gesinnungs- und dem staatlichen Rechtsleben gezogen wird, desto eher wird Feindschaft zwischen beiden vermieden und eine wahrhaft gesegnete Wechselwirkung angebahnt werden können. Es giebt nichts Unseligeres als die unklare Verquickung von Politik und Christenthum! Es giebt kein widrigeres Zerrbild, keine abschreckendere „Karrikatur des Heiligen“, als jene staatlich reglementirte äusserliche Religiosität, welche sich als polizeiliches „Krons-Christenthum“ seit den Zeiten des Byzantinismus einen verrufenen Namen gemacht und der wahren Kirche mehr geschadet hat, als die grausamsten Verfolgungen es je vermocht haben! Aus diesen ist die Glaubensgemeinschaft stets wieder geläutert hervorgegangen; durch jene staatliche Bevormundung hat sie das Kleinod, das Gold ihres Glaubens mehr oder weniger eingebüsst oder gegen das Flittergewand eines Schein- und Massenchristenthums eingetauscht. —

Die christliche Sittenlehre wird nach dem Gesagten von einer positiven Staats- und Rehtstheorie als nicht in ihr Object schlagend, Umgang zu nehmen haben. Sie wird aber, wie die verschiedenen Gebiete des socialen Culturlebens in Kunst, Wissenschaft und Industrie, so auch das bürgerliche Rechtsleben nach all seinen sittlich-bedeutsamen Einzelmomenten in das Licht evangelisch-christlicher Beurtheilung zu stellen haben. Das gesammte irdisch-natürliche Berufsleben innerhalb der staatlichen Culturgemeinschaft muss in der theologischen Ethik zu dem von ihr als Lebenszweck betrachteten höchsten Gute: zum Reiche Gottes in Beziehung gesetzt werden. Gerade an den Einzelmaterien, an der Lehre von der Ehe und Trauung, vom irdischen Beruf und den socialen Berufsständen, von der obrigkeitlichen und Unterthanenpflicht, vom Kriege, von der Todesstrafe, vom Eide, vom weltlichen und priesterlichen Amte, von Schule und Kirche, von der Sonntagsheiligung und Cultusübung etc., etc. wird die auf klarer Unterscheidung ruhende gesunde Wechselwirkung des christlich Ethischen und politisch Staatlichen nachzuweisen sein.

Resultat:

§. 16. Die humane Culturentwickelung in Wissenschaft, Kunst und volkswirthschaftlicher Industrie darf weder, wie in Folge naturalistischer Verweltlichung der religiös-sittlichen Interessen häufig geschieht, das christliche Heilsleben absorbiren; noch auch soll, wie bei pietistischer Verinnerlichung des Christenthums diese Gefahr droht, Reich Gottes und Weltcultur, Heilsleben und Civilisation in einen abstracten und exclusiven Gegensatz gestellt werden. Indem das wahre Christenthum die mannigfaltigen, realen und idealen Aufgaben des Culturlebens dem Einen höchsten Lebenszweck des Reiches Gottes einordnet, erzeugt es jene vertiefende, heiligende und humanisirende Gesinnungskraft, welche allen Sphären des sittlich berechtigten Culturlebens eine ewige Bedeutung verleiht. Indem von der anderen Seite das Culturleben die Vergeistigung, Ausbildung und Verwerthung aller irdischen Güter erstrebt, bietet es dem christlich-sittlichen Geist den Boden für seine berufsmässige Liebesarbeit dar. In der gesunden Wechselwirkung beider Gebiete bewährt sich die Alles durchdringende Sauerteigsnatur und verklärende Macht des Evangeliums. —

Trotz seines göttlichen Grundes und ewigen Zieles lässt sich aber das sittliche Heilsleben als Object der Ethik von dem religiösen Heilsglauben als Object der Dogmatik wohl unterscheiden. Während die christliche Religionslehre als Dogmatik das durch Christi Versöhnungswerk thatsächlich begründete Verhältniss der Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott allseitig zu rechtfertigen hat, soll die christliche Sittenlehre das auf solcher Gottesthat ruhende Verhalten als Heilsleben der in Christo neugebornen Menschheit zu wissenschaftlichem Ausdruck bringen. —

Von dem Inhalt der practischen Theologie

unterscheidet sich aber das Object der christlichen Ethik insofern, als die letztere für das gesammte christliche Heilsleben die allgemeingültigen principiellen Normen aufzustellen und zu begründen hat, während die practische Theologie (inclusive die christliche Pädagogik) die Ausgestaltung dieser Principien in den zeitgeschichtlichen Formen christlich-kirchlichen Gemeinlebens beleuchten und wissenschaftlich erhärten soll. —

Auch in dem gesammten, staatlich geordneten Rechtsleben wird die christliche Sittlichkeitsidee sich thatsächlich als die humanisirende Macht bewähren müssen. Im Gegensatz zu heidnisch-nationaler und jüdisch-theocratischer Politik, hat die Idee eines christlichen Staates ihre volle Berechtigung. Gleichwohl wird die Rechtslehre, auch wo sie dem humanen Geiste des Christenthums gemäss den Staat als „christlichen“ zu erfassen sucht, nur die Normen erzwingbarer Ordnung darstellen müssen, indem sie den Staat als Rechtsorganismus vor jedem positiven Eingriff in die religiös-sittliche Gesinnungssphäre bewahrt. Die christliche Sittenlehre hingegen wird die freie Glaubensgesinnung des neugeborenen Menschen als eines Gliedes kirchlicher Gemeinschaft derart zu schildern haben, dass die christliche Sitte, obwohl an sich unerzwingbar, doch als das läuternde Ferment und tiefere Fundament auch des irdisch-volksthümlichen Staatslebens erscheint. Nur unter Voraussetzung klarer Unterscheidung wird die Wechselwirkung beider Gebiete: des staatlichen und christlich-sittlichen sich als heilsam erweisen.

Zweiter Abschnitt.

Die wissenschaftlich-systematische Gestaltung christlicher Sittenlehre
oder
die methodische Darstellungsform theologischer Moral vom socialethischen Gesichtspunkte.

Erstes Capitel.

Wesen und Aufgabe theologischer Ethik als Wissenschaft.

§. 17. Die allgemeinen Voraussetzungen menschlichen Wissens: Offenbarung und Glaube. Das christliche Heilsleben als erfahrungsmässiger Thatbestand christlicher Glaubensgewissheit. Das Wissen oder die theoretisch vermittelte Erkenntniss der Erfahrungs-Gewissheit auf inductivem und deductivem Wege. Deductive Ausgestaltung des ethischen Wissens zur gegliederten Wissenschaft oder zum ethischen System. Die sociale Bedingtheit der moralischen Gewissheit, des ethischen Wissens und der systematischen Wissenschaft.

Stahl bezeichnete es als „die geistige Krankheit des Zeitalters, sich die Totalität der Dinge in einem geschlossenen Systeme zurecht legen zu wollen“. Er hat mit dieser Warnung gegenüber der Systemsucht, die meist mit constructiver oder destructiver Systemstümperei Hand in Hand geht, vollkommen Recht. Sobald die systematisirende Thätigkeit menschlichen Denkens sich in der Einbildung bewegt, auf speculativ-logischem Wege die Wahrheit erst erzeugen zu müssen oder die Welt neuschöpferisch gestalten zu können, verliert sie ihren Anspruch auf wissenschaftliche Anerkennung. Der Werth der Wissenschaft liegt in ihrer Exactheit. Exact ist sie nur, wenn sie auf eine idealistische Wahrheitsproduction bescheiden verzichtend, dem ihr vorliegenden, gegebenen Object in methodischem Nachdenken gerecht wird. Jedes aprioristische Vordenken ist ein tendenziöses „Zurechtlegenwollen“.

Aber deshalb können wir doch auf diejenige Denkform und wissenschaftliche Methode, welche wir die systematisirende nennen,

nicht gänzlich verzichten. Das hiesse der Wissenschaft überhaupt Valet sagen. Denn Sammlung von Einzeldaten und Notizen ist noch nicht Wissenschaft. In der Systematik culminirt alle scientifische Aufgabe; sie ist gewissermassen die Seele der Wissenschaft, wie auf dem Gebiete der Natur, so auf dem der Geschichtserforschung. In der richtig verstandenen und durchgeführten systematisirenden Thätigkeit stellt sich uns diejenige Erkenntnissform dar, welche das zu untersuchende Object überhaupt erst als einen gesetzmässig sich bewegenden Organismus uns erfassen lehrt. Ohne jene Form des Erkennens giebt es keinen Gedankenbau, der die Gesetze, die immanente Logik des Universums in ihrem Zusammenhange abspiegelte. Es gäbe wohl ein vereinzeltes Wissen, aber keine Wissenschaft.

Die Form der Erkenntniss erhebt auch das bisher dargelegte Object: den Inhalt des christlich-sittlichen Heils-Lebens erst zur Wissenschaft. Ueber Begriff, Wesen und Aufgabe christlicher oder theologischer Ethik als Wissenschaft können wir nur dadurch uns verständigen, dass wir ihre methodische Darstellungsform, ihre wissenschaftlich-systematische Gestaltung ins Auge fassen und rechtfertigen. Während der vorige Abschnitt unserer „Grundlegung“ die Herbeischaffung des für den socialethischen Gedankenbau nothwendigen Materials zu besorgen hatte, wird nunmehr der Plan dieses Baues vorzulegen und kritisch zu beleuchten sein. Der sachlich-fundamentalen Substruction wird die logisch-propädeutische zu folgen haben, damit wir die Berechtigung und Möglichkeit einer systematischen Darstellungsform theologischer Moral vom socialethischen Gesichtspunkte aus erkennen lernen.

Auf welchem Wege soll das nun geschehen? Reicht es aus, sich, wie Rothe will, von vorn herein auf den Standpunkt der „Speculation“ zu stellen, weil Speculation so viel sein soll als „das Denken aus Einem Stück, aus dem Ganzen, das schlechthin einheitliche Denken“, welches als das „einzig vollendete“ es angeblich allein zu einem „System von Gedanken“ wirklich zu bringen vermag? Sollen wir im Gegensatz zur dialectischen Operation des blos kritischen und reflectirenden Nachdenkens jenes „Selbstdenken“ verherrlichen, welches sich einer „Selbsterzeugung der Gedanken zu einem geistigen Organismus“ rühmt; welches sogar fordert, „das speculative Geschäft solle mit für die Wirklichkeit schlechthin geschlossenen Augen vollzogen werden, gleich als gäbe es keine Welt, ja überhaupt nichts ausser dem Denken“!

Dass solche Verherrlichung des cogito ergo sum auch bei einem speculativen Genie wie Rothe nicht so schlimm gemeint sei, wie es auf den ersten Blick aussieht, entnehmen wir daraus, dass er jene „Speculation“ durchaus nicht „voraussetzungslos“ sich denkt. Das wäre unmöglich, meint er. „Aus Nichts wird unter der Hand des Geschöpfes in alle Ewigkeit nichts. Es ist das Majestätsrecht Gottes — und, sagen wir, des göttlichen Denkens allein — aus Nichts Etwas zu machen.“

Also Einen gewissen Punkt wenigstens muss auch nach Rothe der Speculirende haben (Ein *δός μοι ποῦ στῶ*), wenn er nicht ins Blaue räsonniren, d. h. wenn er nicht blos sein eignes Denken, sondern die Wahrheit finden wolle, die doch stets in der Zusammenstimmung des Denkens mit dem Sein besteht. So läppisch, meint er, werde wohl kein gesunder speculativer Kopf sein, auf den Wahn zu verfallen, dass es ihm mit seiner Speculation wirklich gelingen könne, das Universum vollständig und richtig in Begriffen nachzubauen. Der müsste nicht nur auf lächerliche Weise von sich selbst gross, sondern auch beklagenswerth klein von dem Universum denken, der sich mit einer solchen kindischen Hoffnung bethörte.

Allein, wie einst Hegel, so meint auch Rothe: nur der Mensch als Einzelner sei dazu unfähig. Die Menschheit aber oder das menschliche Denken als solches, in seiner Totalität und geschichtlichen Continuität gedacht, solle und werde die Aufgabe befriedigend lösen; Geduld werde endlich zum Ziele führen!

Wir wissen aber aus mannigfacher Erfahrung, dass die speculativen Heroen meist wenig „Geduld“ haben und mit ihrem Denken „a priori“, mit ihrer logischen Idee, mit ihrem absoluten Begriff, mit ihrem dialectischen Process häufig schon eine der Wirklichkeit ins Angesicht schlagende Idealwelt construirt haben, die dann meist durch die Arbeit der nächsten grossen Denker wieder zu Scheitern ging. Auch lässt sich nicht absehen, wenn der menschliche Einzelgeist nicht im Stande sein soll, das Universum als Gedankenwelt adäquat zu construiren, wie dazu die sogenannte menschliche Collectivvernunft fähig sein sollte? Die Summirung des Beschränkten und Unvollkommenen erreicht nie den Gipfelpunkt absoluter Wahrheit. Das „Stückwerk des Wissens“ bleibt wie der Einzelnen, so der Gesammtheit unvermeidliches Geschick.

Sollen wir nun dieser tragischen Erfahrung gegenüber, die schon viele grosse Denker zur Verzweiflung gebracht und in den Strudel der absoluten Skepsis versenkt hat, an eine unmittelbare

Gottesoffenbarung appelliren, deren Verbürgung der theologischen Wissenschaft das Monopol objectiver und infallibler Wahrheitserkenntniss sichert?

Das hiesse zu einer „Umkehr der Wissenschaft“ sich entschliessen, die ihrer Vernichtung gleich käme. Denn der Lebensnerv aller Wissenschaft ist das Interesse an dem stetigen Weiterforschen. Jeder ehrliche Irrthum, wenn er nur nicht aus der Confusion geboren ist und in der Begriffsverwirrung hängen bleibt, ist für den Bestand der Wissenschaft tausend Mal bedeutsamer und dankenswerther, als irgend eine auf angeblicher Infallibilität ruhende positive Wahrheitsmittheilung, die sich der Erforschung und Prüfung entzieht oder die Kritik scheut. Aber auch der Offenbarung geschähe ein schlechter Dienst damit. Denn als eine geschichtlich lebensvolle und reale, durch ihren fortschreitenden Zusammenhang sich bewährende, kann und will sie nicht allumfassende theoretische Wahrheitsmittheilung sein, geschweige denn — wenn sie eine abschliessend fertig gegebene wäre — uns der Erforschung und wissenschaftlichen Begründung ihres Inhalts überheben. Und was die Art und den Umfang dieser Begründung betrifft, so wird auch diese stets als eine unvollkommene und im eminenten Sinne fallible zugestanden werden müssen.

Gleichwohl lässt sich menschlich wissenschaftliches Erkennen nicht ohne den Offenbarungsgedanken, nicht ohne ein gegebenes Offenbarungsobject fassen und vollziehen. Nicht blos die theologische, sondern alle Wissenschaft ruht wie einerseits (objectiv) auf Offenbarungs-, so andrerseits (subjectiv) auf Glaubensgewissheit. Dieses Paradoxon will näher erläutert sein, um vor Missverstand gesichert zu werden. Vielleicht bahnt es uns den Weg auch zur Erkenntniss der ethisch-theologischen Form der Wissenschaft und ihrer systematisirenden, deductiven Methode. —

Es ist mir stets unbegreiflich geblieben, dass und warum die Männer der Wissenschaft und vor Allem die Philosophen sich um „das Ding an sich“ die Köpfe zerbrochen haben. Das Ding an sich, ob es existirt, wie es etwa ist und was es ist, geht uns schlechterdings nichts an. Denn wenn wir etwas von demselben erfahren und beobachten, wenn wir es in unsere Erkenntniss aufnehmen könnten, hörte es ja auf ein Ding „an sich“ zu sein und würde eben ein Ding „für uns.“ „Sehen wir doch endlich ab von der Klage, als entgehe unserer Wahrnehmung das wahre Wesen der Dinge (das sogenannte Ding an sich)! Eben darin besteht es vielmehr, als was sie uns erscheinen, und Alles, was

sie etwa sind, ehe sie uns erscheinen, das ist nur die vermittelnde Vorbereitung für diese endliche Verwirklichung ihres Wesens selbst. Die Schönheit der Farben und der Töne, Wärme und Luft sind es, was an sich die Natur hervorzubringen und auszudrücken ringt und für sich allein nicht zu erreichen vermag; sie bedarf dazu als des letzten und edelsten Werkzeuges eben des empfindenden Geistes, der allein im Stande ist, dem stummen Streben Worte zu geben und in der Pracht der sinnlichen Anschauung zu heller Wirklichkeit zu beleben, was alle jene Bewegungen und Geberden der äusseren Welt fruchtlos zu sagen sich bemühten" ... „Nie werden wir zwar entdecken, wie Sein und Dasein gemacht wird oder was das ist, woraus die Dinge bestehen. Aber diese Frage wäre auch nur dann wichtig für uns, wenn unsre Erkenntniss die Aufgabe hätte, die Welt zu schaffen. Ihre Bestimmung ist es jedoch nur, das Vorhandene aufzufassen und gern gesteht sie sich, dass alles Sein ein Wunder ist, das als Thatsache von ihr anerkannt, aber nie in der Weise seines Hergangs enträthselt werden kann" (Lotze, Mikrokosmos. I, S. 384 u. 209).

Kein menschliches Wesen kann ohne Selbstwiderspruch ein Interesse für jenes „Ding an sich" haben, selbst wenn wir dasselbe zur Würde einer Gottheit emporhöben oder als die absolute, allumfassende unendliche Substanz verherrlichten. Es bliebe ein bloses Wort ohne Sinn oder ein Ideal abergläubischer Mystik. Dabei ist es ganz einerlei, ob man jenes Ding an sich als das „All-Eine" oder als das „Nichts", als die „ewige Materie" oder die ewige „Geisteskraft", als das „Atom" oder die „Monade", als die „schlechthinige Ursächlichkeit" oder den „Urwillen", als das „Universum" oder die unendliche „Vielheit" der Kräfte (Dynamiden), als das „Unbewusste" oder das „Seiende", als das allem Sein und der Vielheit „zu Grunde liegende" oder gar als einen Complex von unzählig vielen „Realen" begrifflich zu erfassen sich abquält. Es kommt immer darauf hinaus, dass es unerkennbar und unbestimmbar, unerfassbar und unbegreiflich qualitäts- und quantitätslos, ohne Relation und ohne Unterschiede — kurz ein nonsens ist, das uns gar nicht interessiren, unser Erkenntnissvermögen schlechterdings nicht fesseln kann, wenn wir es nicht als „für uns" daseiend und sich kundgebend betrachten. So bleibt uns selbst Gott, diese dem menschlichen Geist nothwendige Grundidee in allem Seienden, ein abstracter todter Grenzbegriff, der unfassbar und unbestimmbar erscheint, ein stummes und dummes „Ding an sich", so lange dieser Gott

oder dieses neutrale Gott-Wesen unsern Geist nicht weckt, sich uns nicht verständlich in Wort und Werk zu erkennen giebt, nicht durch Selbstoffenbarung und Selbstunterscheidung „findlich und empfindlich“ macht. „Sprich, dass ich dich sähe“.— gilt als tieferer Weisheitsspruch auch für die Erkenntniss des Absoluten!

Andererseits hört aber auch jegliches Interesse an der Erforschung der in unsere Wahrnehmung tretenden Einzel-Dinge auf, wenn wir ihnen nicht irgendwelche Objectivität zuschreiben, wenn wir nicht ihrem inneren Zusammenhange vertrauen. Wenn wir sie als blosen Schein, als Illusion unserer Sinne betrachten, was nützt das Forschen? Wo soll dann der Impuls für die heisse Arbeit und das schwere Ringen des menschlichen Geistes nach Erkenntniss herkommen? Wie erklärt sich die unermüdliche Tendenz unseres Geistes auf Erkenntniss und Erforschung der uns umgebenden und uns innewohnenden Welt und ihrer Gesetze, wenn wir nicht eine unausrottbar starke, unwiderstehliche Gewissheit ihres Daseins und ihres erforschbaren Zusammenhangs in uns trügen? Wer wollte denn all die schmerzlichen Geburtsstunden, die jede Gedankenarbeit kennzeichnen, ertragen, ja sie leidenschaftlich immer wieder suchen und ihre Schmerzen auf sich nehmen, wenn ein Kind der Erkenntniss und der Wahrheit nicht durch sie zur Welt gefördert werden könnte? Wer kann diesen Durst und Hunger nach Wahrheit erklären, wenn er an und für sich unstillbar, wenn wir ein für allemal nach Lessing's bekanntem Ausspruch zur Tantalusqual und Sisyphusarbeit verdammt wären?

Dieser schreiende Widerspruch löst sich nur dadurch, dass wir eben mit dem Glauben an die Welt herantreten, dass ihr ein geistig geordneter Zusammenhang innewohnt, der in unserem eigenen Geiste einem homogenen Elemente begegnet. Mit andern Worten liesse sich dieser Gedanke theologisch so ausdrücken: dass ein Gott die Welt geordnet und gesetzt, der selbst Geist und geistvoll unseren Geist zur Erkenntniss befähigt und wachruft, damit er die Fusstapfen Gottes in dieser Welt suche und finde, sei es auch nur in approximativer Weise. Von diesem Gesichtspunkte lässt sich das grosse Wort J. G. Fichte's verstehen, welches er in seiner Schrift: „Die Bestimmung des Menschen“ ausspricht: „Ich weiss, dass jede vorgebliche Wahrheit, die durch das blose Denken hervorgebracht, nicht aber auf den Glauben gegründet sein soll, sicherlich falsch und erschlichen ist. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit. Ohne sich

dessen bewusst zu sein, fassen alle Menschen alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben. Schon das Interesse für die Realität bringt nothwendig den Glauben mit sich."

Deshalb wurzelt auch jede gesunde Erkenntnisstheorie in der Gewissheit, dass jenes der Welt zu Grunde liegende Ewige und Ideale in ihr sich für uns zeitlich und räumlich offenbare, und dass wir in unserer Erkenntnissthätigkeit jenem Grunde als dem ewig wahrhaft Realen nachforschen, weil und sofern wir das Vertrauen, den Glauben haben, dass die Welt auf einem Zusammenhange der Ideen beruht, dass sie von Gesetzen bewegt ist, die für uns da sind, als Objecte unserer forschenden Denkthätigkeit. Mögen wir Raum und Zeit, Causalität und Relation, Quantität und Qualität mit Kant als Anschauungsformen oder Kategorien unseres Denkens betrachten; mögen wir die Welt in „Vorstellung und Wille" auflösen und subjectiviren, immer setzen wir jene subjectiven Erkenntnisselemente unwillkürlich aus uns heraus und betrachten sie nur insoweit als Wahrheit, als sich unsere Denkformen in der sich uns darstellenden Welt wiederfinden, ihr so zu sagen conform sind. Es kommt nie und nirgends irgend welche Gewissheit zu Stande, ohne die Voraussetzung solcher Wechselwirkung zwischen Subject und Object, sei es vermöge an sich seiender Gleichartigkeit beider, sei es weil die objective Welt vor Allem eine Offenbarungs-, die subjective zunächst eine Glaubenswelt ist. „Geheimnissvoll-Offenbar" müssen die der Welt zu Grunde liegenden idealen Realitäten sein, damit wir nach ihrer Erkenntniss ringen. Und — „offenbar-geheimnissvoll" muss sich die Welt in unserm Innern spiegeln und finden, bevor wir selbstbewusst zu denken und reflectiren anfangen. Gleichartigkeit zwischen Object und Subject ist die Grundvoraussetzung, das centrale Axiom für alle Erkenntnissmöglichkeit. Sonst wären die Objecte gar nicht für uns da und wir als Subjecte könnten nie und nimmermehr Wahrheit finden, obwohl wir nach ihr in unauslöschlichem Durste zu suchen und zu ringen verurtheilt wären. „Wurzel der Philosophie muss bleiben: menschliche Erkenntniss gehet aus von Offenbarung" (Jacobi).

Dass auf jener Voraussetzung von der Homogeneität zwischen Object und Subject alle Wissenschaft ruht, haben wir hier nicht durchzuführen. Es bedürfte dazu einer eingehenden Erkenntnisstheorie, welche die uns gesetzten Schranken der Begründung ethisch-theologischer Wissenschaftsform überstiege.

Nur anknüpfen müssen wir an diesen Gedanken, den wir bereits in dem methodologischen Theil unseres ersten Bandes betonten. Es ist derselbe noch neuerdings unter den Theologen ebenso geistvoll als überzeugend von Frank in der Einleitung zu seinem „System der christlichen Gewissheit“ durchgeführt worden.

Nie würden wir überhaupt „Eindrücke“ von den Dingen empfangen, wenn nicht ein Rapport, eine Wechselwirkung im oben genannten Sinne vorhanden wäre, d. h. wenn wir nicht dazu organisirt wären, die Dinge und ihre Bewegung wahrzunehmen. Ohne jene Berührung (Contact), deren Möglichkeit auf einer inneren Gleichartigkeit zwischen Subject und Object beruht, gäbe es überhaupt keine Wahrnehmung und demgemäss keine Erfahrung. Denn diese ist, wie Frank treffend sagt, nichts anderes als „der unmittelbare Niederschlag aus der auf jener Gleichartigkeit beruhenden Wechselwirkung“, gleichsam die Summe der Eindrücke, welche dadurch in dem Subjecte sich ablagern. Und stets bildet das Material der Erfahrung die Grundlage der Erkenntniss. Wissenschaftliches Erkennen ist die Fassung des erfahrenen Seins in den Begriff. Durch sie wird das Erfahrungsobject geistig bewusstes Eigenthum, während das letztere beim Kinde noch unbewusst sich ansammelt. Und jeder Act des Erkennens, der Herübernahme des Seins in den Begriff, ist begleitet von der immerhin unbewussten, aber nothwendigen Vorstellung, dass dem Erkannten eine Realität zu Grunde liege. Sonst würde sofort die „Energie des Erkennens gelähmt oder das Interesse an dem Erkannten schwinden“.

Die Objecte gelten uns genau so viel, als der Eindruck enthält, den wir empfangen haben. Und wenn nicht in den Dingen eine ratio läge, so wäre eine rationelle Erfassung derselben unmöglich. Umgekehrt, wenn wir nicht rationell begabt wären, so bliebe uns die mit innerer Logik erfüllte Welt ein Buch mit sieben Siegeln. Diese Gleichartigkeit ist der Grund, warum sich das Subject in der objectiven Welt heimisch, und nach der natürlichen Ansicht aller von der Skepsis noch nicht zerfressenen und ausgehölten Gemüther mit ihr vertraut fühlt.

Darin liegt auch der Grund, warum all unser Denken zunächst immer ein Nachdenken ist, welches ein gegebenes Object voraussetzt und dasselbe erfahrungsmässig als ein vorhandenes acceptirt, es also nicht erst zu produciren das krankhafte Bedürfniss haben darf. Alles wahre Denken ist ein Denken in und mit den Dingen. Nicht unser „Selbstbewusstsein“ ist, wie Rothe meint, die erste Voraussetzung, die Mutter alles

Denkens. Die selbstbewusste Form des Denkens ist selbst erst Product all der unbewussten Vorstellungsprocesse, die in uns vorgehen, weil und sofern wir den Dingen homogen sind, ein Organ für dieselben besitzen, durch welche sie auf uns influiren, in uns sich spiegeln. All unsere Reflexion ist zumeist nicht ein Selbstdenken, sondern ein Herantreten der göttlichen Weltlogik in unsern Gedankenkreis. Nicht wir denken, sondern „es denkt" in uns und weckt eben dadurch die Selbstthätigkeit und das Interesse in bewusster und fortschreitender Denkarbeit.

Das gilt von den Naturwissenschaften genau ebenso, wie von den Geisteswissenschaften und ihren Objecten. Sie erscheinen uns als gegebene, deren Gewissheit zunächst auf Grund der erfahrenen Eindrücke den Character der Unmittelbarkeit hat, mag nun das äussere oder innere Auge, das äussere oder innere Ohr dabei afficirt werden. Selbst der consequente Skeptiker setzt eine derartige Gewissheit voraus, nicht bloss sofern ihm wenigstens „das Eine gewiss ist, dass nichts gewiss sei", sondern sofern er nicht aufhören kann, denkend zu handeln und handelnd zu denken. Absoluter Stillstand der idealen und realen Selbstbewegung wäre die furchtbare Consequenz einer schlechthin negirten Gewissheit des Seienden. Denn, in der That, „man kann den Fuss nicht aufheben, um zu einem vorgesetzten Ziel zu gelangen, ohne das Bewusstsein, mit dem anderen festzustehen. Der Wegfall der Gewissheit wäre der Stillstand des Lebens, und die bleibende Thatsache des Lebens mit seiner Arbeit nach Zwecken und Zielen ist der Thatbeweis für das zu dem Wesen des Menschen gehörende, (nur im Glauben zu erfassende) Factum der Gewissheit" (Frank a. a. O. S. 53).

Das sehen wir auch auf allen Gebieten wissenschaftlich zwecksetzender Geistesarbeit. Kein Naturforscher würde sich ernstlich an die Erkenntniss und Erforschung der Naturgesetze machen ohne jene unbeweisbare Glaubensgewissheit, dass in der Natur ein Erkenntnissmoment, das heisst: zusammenhangsvolles Leben auf Grund einer, in ihr sich offenbarenden Logik, einer durchscheinenden Idealität und Causalität enthalten ist. Kein Geschichtsforscher wird in die Quellen menschlicher Lebensentwickelung sich zu versenken ein Bedürfniss haben, ohne jene unmittelbar gewisse Voraussetzung, dass ein tief liegendes Gesetz der Motivation sich in den menschlichen Handlungen offenbare. So wird auch der Ethiker als Mann der Wissenschaft nicht erst den theoretischen Beweis zu liefern haben, dass sein Object, das sittliche Leben, überhaupt existirt. Er knüpft viel-

mehr an jene unmittelbare Gewissheit an, welche in dieser Sphäre selbst Idealisten wie Kant und Fichte als eine schlechterdings unleugbare und über alle theoretische Vernunfterkenntniss erhabene, als eine Gewissheit des Gewissens anerkannten. „Durch die Gebote des Gewissens allein", sagt J. G. Fichte, „kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen." —

Eine höhere und tiefere Gewissheit giebt es aber für den Christen nicht als eben jenes Heilsleben, das wir als Object christlicher Sittenlehre bereits entwickelt haben. In diesem Gebiete des Erkennens gilt jene allgemeine Wahrheit in besonderem Sinne: dass das Object selbst in dem Subject erst das Organ schaffen muss, welches die Grundbedingung für die Erfahrungsgewissheit ist. Dem Christen wird jenes Object eine Thatsache, die mit dem Thatbestande seines eigenen Christenthums identisch ist. Es ist ihm ein Gegenstand unmittelbarer Glaubensgewissheit, weil sein inneres Ohr, die Stimme des Gewissens, die lebensvolle Botschaft vernommen, dass er in Christo ein versöhntes und zu Gnaden angenommenes Gotteskind ist. Das Gewissen, als Organ sittlicher Wahrnehmung, ist ja nicht durch sich selbst productiv, sondern „wird der sittlichen Idee erst inne vermöge jenes Rapportes, in welchen die sittlichen Mächte zu ihm treten, es bildet gewissermassen die Resonanz, kraft deren die sittlichen Schwingungen von dem Gebiete der objectiven Realitäten her in dem Subject wiedertönen" (Frank). Dasselbe Gewissen aber, das mich den Fluch des Gesetzes, die furchtbare Anklage in Betreff meiner Schuld hat erfahren lassen, ist durch die Offenbarung göttlicher Gnade und sündenvergebender Liebe in Christo zum Frieden jener höheren Gewissheit gekommen, welche alle Güter des Lebens und alle Realitäten der Welt an Gewissheits-Werth unendlich überragt: zu der Gewissheit, dass Gott mich lieb hat trotz meiner Sünde, dass ich auf Grund seines Wortes, der gnadenreichen Selbstbezeugung seiner Liebe, in ein Verhältniss kindlicher Glaubens- und Gebetsgemeinschaft zu ihm getreten bin.

Nicht sowohl jene oft schwankende und meinem Gefühl sich entziehende Gewissheit eines neuen Ich, das seinen „Schwerpunkt in Gott" (Luthardt) hat oder sich dem „dethronisirten Ich des alten Wesens" gegenüber (Frank) als die herrschende und überragende Macht weiss, ist der Kern jenes christlichen Heilslebens. In jedem Moment der Anfechtung kann diese Gewissheit schwinden und solchen Stimmungen Raum geben, wie sie ein

Luther und ein Paulus bei der Frage, ob wirklich das neue Ich, das Heiligungsleben in ihnen zur realen Herrschaft gekommen, in schmerzlichster Weise erfahren. Nein, jene Heilsgewissheit, — das eigentliche Kleinod des evangelisch-lutherischen Glaubens (§. 14) — ist keine andere, als die der persönlich erfahrenen Schuldentlastung aus Gnaden. Es ist die Gewissheit des in Christo begnadigten Sünders, welche Keim und Quellpunkt eines neuen fruchtbringenden und strömenden Lebens ist und welche, wie jede andere unmittelbare Gewissheit, auf Offenbarung und Glaube oder auf derjenigen Erfahrung ruht, welche einen Contact, ein Wechselverhältniss zwischen dem heilsbedürftigen menschlichen Empfänger und dem heilsspendenden göttlichen Geiste voraussetzt.

Freilich können wir diese Gewissheit unserer Heilserfahrung keinem Anderen demonstriren, weder durch schlagende Worte, noch durch beweiskräftige Werke. Denn das Wort drückt stets nur unadäquat aus, was wir erfahren, und setzt ausserdem, soll es anders verstanden werden, eine gleiche oder wenigstens ähnliche Erfahrung, also auch ein analoges ethisch-religiöses Organ in dem Anderen voraus. Das Werk, die in der That zu Tage tretende Leistung, deckt sich aber bei der Unvollkommenheit unseres christlichen Heilsstandes nie mit dem Wesen der grossen Erfahrung, die wir als Christen in der Entlastung und Erhebung unserer schuldbeladenen Seele machen.

Gleichwohl bleibt es nicht und kann es nicht bleiben bei jener unmittelbaren persönlichen Glaubensgewissheit. Die Gewissheit des Gewissens kann und soll auch zu einer Gewissheit im Wissen und vermittelten Erkennen kommen. Die letztere ist freilich nur unter Voraussetzung der ersteren möglich. Die allgemeine und hier besonders gültige Wahrheit des „credo ut intelligam“ kann uns nach dem oben Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Das alte: „fides praecedit intellectum“ gilt nicht bloss für die theologische, sondern für alle Wissenschaft. Es ist die Grundbedingung des Wahrheitsmuthes und der Wissensdemuth. Der Glaube selbst ist vertrauende Liebeshingabe an das Object. Wie einst der h. Bernhard in Bezug auf das höchste Object unserer Erkenntniss den Satz aussprach: Deus tantum cognoscitur, quantum diligitur, so kleidete Göthe diese Wahrheit in den allgemeinen Gedanken: Nur Liebe hat Verständniss. Nicht die Reflexion, sagt J. G. Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben“, — nicht die Reflexion, welche vermöge ihres Wesens sich in sich selbst spaltet und so mit sich selbst ent-

zweit; — nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewissheit, aller Wahrheit und — aller Realität. Die „Ueberzeugung von der Realität" ruht aber auch nach ihm im Glauben. Sie kommt „aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande".

„Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen! Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht im Voraus bekannt ist? Und wie kann sie uns bekannt sein anders, als durch Etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe der unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliesst und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist, also ihren Grund in sich selbst hat. Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand. Jeder Erweis setzt schon Erwiesenes zum Voraus, dessen Principium Offenbarung ist. Das Element aller menschlichen Erkenntniss ist Glaube" (Fr. H. Jacobi).

Aber gleichwohl liegt in dem Credo, in der fides, als einer lebendigen, das nothwendige Bedürfniss motivirter und bewusst fortschreitender Erkenntniss des Geglaubten. Dem philosophischen cogito ergo sum, entspricht das theologische: credo, ergo est quod habeo ut credam. „Ich weiss an wen ich glaube" bekennt Paulus. Und ich weiss auch von meinem Glaubensinhalt zu bezeugen, warum ich ihn glaube. Ich bin innerlich genöthigt, mir und Anderen gegenüber, Rechenschaft abzulegen von der „Hoffnung, die in mir ist."

Wie geschieht das? Wie wird die unmittelbare Glaubensgewissheit ein bewusst erkenntnissmässiges, begründetes Wissen?

Zunächst dadurch, dass ich dieselbe in mir selbst reflectire, sie mit anderen Erfahrungen des Lebens in Connex bringe und durch solche Vergleichung, durch vergleichende Beobachtung meine Glaubensgewissheit theils zu bereichern, theils näher zu begründen strebe. Aus diesem Process geistiger Arbeit, den wir als inductive Schlussfolgerung aus äusseren und inneren Erfahrungsgebieten bezeichnen können, wird eventuell ein Correctiv meiner für unmittelbar gewiss gehaltenen sittlichen Ueberzeugungen sich ergeben. Ja, ich kann Schiffbruch leiden an meinem persönlichen Glauben, wenn er sich nicht durch solchen kritischen Process hindurch bewährt. Dieser Gefahr kann aber der Thatbestand christlichen Erfahrungslebens nicht entzogen wer-

den. Er muss sich im Läuterungsfeuer wissenschaftlicher Kritik als wahr bewähren, sonst vermag er seiner welterneuernden Aufgabe nicht gerecht zu werden. „Auch die geoffenbarte Wahrheit, mag sie immerhin der natürlichen inadäquat sein, kann doch der Menschen Eigenthum nicht anders werden, als indem sie den Bedingungen sich unterstellt, unter denen überhaupt der Mensch Wahrheitsobjecte anzueignen vermag, den Bedingungen menschlicher Erfahrung und menschlicher Erkenntniss ... Es muss also Logik sein in jener „göttlichen" Thorheit, die doch Weisheit ist bei den Vollkommenen, und zwar eine dem menschlichen Denken erreichbare, ihm irgendwie congruente Logik" (Frank). Sonst gerathen wir in jene „sorglos jugendliche Romantik des Nachdenkens", von welcher Lotze mit Recht sagt, dass sie „in der blossen begeisterten Aussprache der Räthsel zugleich ihre Lösung gegeben zu haben glaubt."

Allerdings ist zu logischer Erkenntniss eine innerliche Einigung des denkenden Ich mit dem gegebenen Object der christlichen Erfahrung schlechthin nothwendig und unumgänglich. Sonst redet und denkt er ja wie der Blinde von der Farbe. „Jeder, der es zu einer wissenden Erkenntniss der christlichen Lehre bringen will, muss dieselbe vor Allem erziehend und bildend auf sich wirken lassen. Die christliche Lehrerkenntniss ist bedingt durch christliche Characterbildung. Sie muss zu einem System werden in der eigenen Person und den Menschen umschlingen als ein System, das sein Leben verbindet mit einem die ganze Welt geheimnissvoll und doch kündlich gross beherrschenden Reiche der Wahrheit" (Beck, christl. Lehrwissenschaft S. 6).

Nicht zwischen der Vernunfterkenntniss als solcher und dem christlichen Heilsleben besteht ein Gegensatz. Wohl aber zwischen der natürlich-menschlichen Vernunfttendenz und der in Christo gegebenen, die egoistische Vernunft niederschlagenden und demüthigenden Heils- und Gnadengewissheit. Ohne Tendenz in seiner Erkenntnissarbeit ist nun einmal der Mensch nie und nimmer. Und für keine Erkenntnissphäre ist der Factor der Freiheit oder das, was wir die Gesinnungsrichtung, den Willen, die Hingebung, die Aufmerksamkeit, das Interesse des Menschen nennen, von so entscheidender Bedeutung als in der Sphäre der Erkenntniss des Ethischen. Denn von dieser Erkenntniss hängt der Werth des Menschen selber ab. Sie wird und kann nie gewonnen werden ohne jene selbstverleugnende

Hingabe, welche die Bedingung der zu machenden Heilserfahrung ist.

Das Object der Heilserfahrung oder das christliche Heilsleben darf gleichwohl nicht als eine, der allgemein menschlichen Willens- und Vernunftentwickelung heterogene, fremde und widersprechende bezeichnet werden. Wäre sie ein Wunder im schlechten, im magischen Sinne, so hätte sie weder Zusammenhang, noch wäre sie ein uns fesselndes Gebiet erkenntnissmässiger Untersuchung und Forschung.

Weil der Thatbestand des christlichen Glaubens der menschlichen Vernunft und Denkkraft neue Ziele und hohe Aufgaben stellt; weil durch den Geist christlichen Heilslebens alle verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntniss für den Menschen gehoben und flüssig werden sollen und können, widerstrebt dieser Thatbestand nicht der wissenschaftlichen Prüfung und Analyse. Nur will die richtige Methode dabei befolgt sein, die dem eigenthümlichen Untersuchungsobject gerecht wird und mit *den* Organen dasselbe beobachtet, welchen es überhaupt und allein zugänglich sein kann.

Die äussere und innere Erfahrung wird sich zunächst nicht widersprechen dürfen. Je mehr das, was wir innerlich als Christen erfahren, mit dem zusammenstimmt, was wir aus der Beobachtung der uns umgebenden Natur und Geschichte', aus den Entwickelungsgesetzen des Weltalls und der menschlichen Handlungen zu entnehmen und auf inductivem Wege zu erschliessen vermögen, desto klarer wird auch unsere christliche Ueberzeugung, desto grössere Kreise nach Wahrheit Dürstender kann sie vielleicht mit hineinziehen in *die* Sphäre, wo jene annoch draussen Stehenden eine gleiche Erfahrung zu machen im Stande sind.

So hat bereits der erste Theil dieses Werkes ein Beispiel geliefert, wie — auch bei Voraussetzung der unangetasteten christlichen Heilsgewissheit — aus der inductiven Verwerthung unendlich vieler, methodisch gruppirter Erfahrungsobjecte, aus der kritischen und reflectirenden Beleuchtung menschlicher Handlungen en masse sich eine Reihe formaler Gesetze sittlichen Lebens ergeben, die nur im Zusammenhange christlicher Weltanschauung zu vollem Verständniss gebracht werden können und diese Weltanschauung selbst ihrerseits bewahrheiten helfen.

Die *inductive*, von dem Vielen und Einzelnen ausgehende, von Unten nach Oben arbeitende Form wissenschaftlicher Begründung ist aber, wie wir schon dort sahen, keineswegs die einzige, ja nicht einmal die vollkommenste. Sie giebt uns nur

Erfahrungsmaterial, das noch seiner Verwerthung harrt. Sie erzeugt keinen wissenschaftlich einheitlichen Gedankenbau, weil sie eben bei der Masse des Vielen stehen bleibt und die einzelnen Dinge immer nur in gewisser Einseitigkeit beobachtend zu erfassen vermag.

Wenn nicht in unserem beobachtenden Geiste eine der Erfahrungswelt analoge Saite anklänge, sobald zwischen beiden ein Contact eintritt, so könnten überhaupt nur geordnete Massenbeobachtungen zusammengestellt und inductive Schlussfolgerungen gezogen werden. Weil und sofern aber, wie wir schon sahen, in unserem Geiste Ideen und Kategorien, dem „a posteriori überkommenen Erfahrungsmaterial" (Kant) hinzugebracht werden, giebt es auch ein deductives oder — richtig verstanden — speculativ systematisirendes Verfahren, das zu jenen unvollkommenen und einseitigen Inductionsschlüssen hinzukommen muss, um jene disjecta membra zu einem organischen Gedankenbau auszugestalten. —

Auch die deductive Begründungsform, welche von Oben, nicht von Unten, von Einer principiellen Idee nicht von vielen Beobachtungsobjecten ihren Ausgangspunkt nimmt, verfährt, wenn sie anders in den Schranken besonnener Wissenschaftlichkeit bleiben will, nicht rein apriorisch, sondern setzt ein gegebenes, positives Object voraus, dem nachgedacht und aus welchem, sofern es in unserm Erfahrungskreise liegt, herausgedacht wird. Nur ist es nicht irgend ein zufälliges Moment desselben, welches zum Ausgangspunkt genommen wird. Vielmehr kommt Alles darauf an, dass man in dem als lebendig sich darstellenden Object das pulsirende Herz herausfinde, von welchem alle Bewegung bis in die einzelnen Glieder des Organismus ausgeht und sich fortpflanzt. Mit Recht hat man gesagt (A. Carlblom): „jedes wissenschaftliche System sei ein Beispiel des Zusammentritts von Einzelgedanken zu einem Wahrheitsganzen; nur vollziehe sich dieses Zusammentreten nicht so, dass der Denker seine Einzelgedanken reflectirend zusammensetzt, sondern so, dass ihm eine allerleuchtende Grundidee aufgeht, welche die vereinzelten Gedanken zu Gliedern eines Systems umbildet." Der „Real-Organismus" der christlichen Lehre, sagt Beck in seiner christlichen „Lehrwissenschaft" (S. 12) muss als „Begriffsorganismus" hervortreten!

Nehmen wir nun das Object christlicher Sittenlehre als ein gegebenes: jenen von uns schon beleuchteten Thatbestand christlichen Heilslebens, — so wird das deductive Ver-

fahren von dem Einen centralen Grundgedanken in diesem Object auszugehen haben, aus welchem sich alle einzelnen Gesetze christlichen Heilslebens in ihrem Zusammenhange am Besten erklären. Diesen Grundgedanken braucht man nicht erst von anderswoher zum Gegenstande hinzuzubringen. Es ist gerade das Eigenthümliche der theologischen Systematik, dass sie „in der Thatsache selbst denkt“ (v. Hofmann), ein Ausdruck den ich keineswegs mit Ritschl als nonsens perhorresciren, sondern als bedeutsames Regulativ für alle theologisch systematisirende Gedankenproduction acceptiren möchte.

Das systematische Denken des theologischen Ethikers versenkt sich in den sonderlichen Erfahrungsgehalt christlich sittlicher Erkenntniss, sofern sie nicht aus eigener Reflexion geboren ist, sondern die welterneuernde Thatsache des Christenthums zu ihrem Ausgangspunkte und Gegenstande hat. Das Heilsleben in Christo ist selbst der fruchtbare Grundgedanke in dem System ethisch-christlicher Wissenschaft. Nur darf jenes Heilsleben nicht als einst vergangenes geschichtliches Ereigniss, sondern es will vielmehr als eine in die Gegenwart hineinragende Lebenkraft ins Auge gefasst werden, die in dem Christen als unmittelbare Glaubensgewissheit erfahrungsmässig Gestalt gewonnen hat.

Gelingt es nun von diesem Mittelbegriff aus, wie wir ihn als dem Object christlicher Sittenlehre innewohnend schon entwickelt haben, die gesammte christliche Weltanschauung als ein gesetzmässig gegliedertes Ganze darzustellen, und von dem Mittelpunkt des Heilslebens aus auch die in der menschlichen Natur und Gemeinschaft wirksamen Gesetze sittlicher Lebensbewegung zu erklären und zum Verständniss zu bringen; gelingt es, wenn man es so bezeichnen will, von dem Einen Gedanken aus das ganze Universum und die in ihm ruhende sittliche Weltordnung zu erfassen: so hat die systematisirende Arbeit ihre Aufgabe erfüllt. Sie hat dann auf deductivem Wege so zu sagen den Beweis der Wahrheit des Christenthums geliefert, indem sie die innere Gesetzmässigkeit des Heilslebens im Organismus der gotterlösten Menschheit durch einheitlich systematisirende Begründungsform nachwies. Einen anderen Beweis zu liefern, etwa in geometrisch-mathematischer Form (methodo geometrico demonstrata), wie Spinoza es versuchte, ist sie nicht im Stande, weil diese Begründungsform der Thatsache des Christenthums und seinem eigenthümlichen Heilszusammenhange ebensowenig gerecht werden könnte, als der

sonderlichen Art christlich-sittlicher Heilsgewissheit in der subjectiven Erfahrung des persönlichen Glaubens und Gewissens. —

Allein verzichten wir durch solch eine Auffassung der ethisch-theologischen Begründungsform für die Gesetze christlichen Heilslebens nicht grundsätzlich auf eine christliche Reichs- oder Socialethik? Wird die theologische Ethik, wenn sie sich in den Mittelpunkt christlicher Heilsgewissheit und geistlicher Erfahrung versetzt, nicht pure Personal- und Individualethik?

Wer wollte die Gefahr leugnen? Und wie viele systematisirende Schiffer auf dem wogenden Meere theologischer Moral sind an dieser Sandbank gescheitert, weil sie kein anderes Steuer zu kennen meinten, als ihr eigenstes christliches Gewissen, weil sie, um das Fahrwasser und die drohenden Stürme sich nicht kümmernd, compasslos dem ersehnten Hafen individueller Beseligung entgegensegelten, hin und her gewiegt von allerlei Wind der Lehre!

Wenn irgendwo, so muss sich hier, bei Besprechung der wissenschaftlichen Begründungsform der theologischen Ethik, ihr socialer und reichsgeschichtlich-christlicher d. h. ihr kirchlicher Character bewähren. Er ist unsrer Meinung nach eins mit ihrer Gesundheit.

Schon im ersten Bande dieses Werkes haben wir dargelegt, dass eine „Gesetzmässigkeit sittlicher Lebensbewegung" nur dann für uns erkennbar ist, wenn wir den Menschen als Glied eines Organismus betrachten und beobachten; wenn wir die geschichtliche Gesammterfahrung und nicht die vereinzelte Selbstbeobachtung dafür verwerthen. Im Anschluss an die inductiv begründete Gesetzmässigkeit aller sittlichen Lebensbewegung wird auch die deductive Arbeit sich dessen bewusst bleiben müssen, dass sie nicht blos die Gesetze des Heilslebens in dem Einzelwesen, sondern eben im Organismus der durch Christum erlösten Menschheit darzustellen haben wird; dass sie dieselben als universelle Reichsgesetze zu erfassen suchen muss.

Das ist nur dann möglich, wenn die speculative oder deducirende Geistesarbeit sich dessen bewusst bleibt, dass sie selbst ein Product gemeinsamer, geschichtlich bedingter Entwickelung ist. Das Erfahrungsmaterial, die Basis der Gewissheit und das Gewissen, als Resonanzboden für die sittlichen Ideen, — sie sind ja, wie wir gesehen, durch und durch social bedingt. Also schon zur persönlichen Gewissheit ethischer Art gelangen wir nie ohne das traditionelle Moment der Sitte, hier der christlichen

Gemein-Erfahrung, wie sie in der Kirche Christi lebt. „Es ist kein Zweifel darüber“ — sagt sogar *Frank*, der Gegner der socialethischen Gestaltung theologischer Moral, in der Vorrede zu seinem schon genannten „System christlicher Gewissheit“, — „es ist kein Zweifel darüber, dass die Aufgabe an die Theologie gestellt sei, die Ursprünge und Zusammenhänge (?) der christlichen Gewissheit *nicht wie sie dem Einzelnen für sich, sondern wie sie ihm als Glied der Gemeinde*, sonach dieser selbst thatsächlich einwohnen, in ihrer organischen Einheit darzulegen.“ So entsteht „ein *gemeinsamer Fonds der Gewissheit*, welcher nicht immer von Neuem erst geschaffen zu werden braucht, in welchen der Einzelne eintritt und welchen er handhabt als seinen eigenen, in grösserem oder geringerem Maasse durch unmittelbare Erfahrung und Erkenntniss, aber niemals durch solche allein, daran betheiligt.“ Dieser Gedanke wird namentlich in dem so eben erschienenen *zweiten* Theile des genannten Werkes (S. 14 ff.) tief erfasst und geistvoll durchgeführt. „Nirgends,“ — sagt *Frank* mit Recht, — „nirgends giebt es Christenbewusstsein und Christenzuversicht als *nur* dem Individuum geltend, als isolirter selbstseliger Besitz. Das Christenbewusstsein hat nur die Wahl, sich zugleich als *generelles* zu wissen oder zu sterben. . . Es ist eine gefährliche Erkrankung des christlich-ethischen Lebens, wenn dieses Bewusstsein zurücktritt. . . Es giebt keinen Christen, welcher sich bewusst wäre, ausserhalb des Zusammenhangs mit der christlichen Gemeinde geworden zu sein und zu sein, was er ist, oder zu haben, was er besitzt. Allerdings kann ohne Menschenhand dem Menschen ein Licht aufgehen, welches sein Auge öffnet für die Güter und Ziele der jenseitigen Welt. Aber wenn ein Solcher nachforschen wollte oder könnte, so würde er finden, dass die Potenz, aus welcher diese Bewegung, dieser Lichtblick kam, bereits in ihm ruhte, ihm vermittelt durch Menschengemeinschaft und Menschenwirkung zu einer Zeit, da er nicht darauf merkte und nicht dessen inne wurde . . . Als Glied einer Reihe, als Theil einer Gemeinschaft hat er empfangen, *durch sie empfangen*, was er besitzt. Die allgemeinste und darum auch geläufigste Erfahrung ist diese, dass aus der Kindheitsperiode, in welcher die Einwirkung der christlichen Gemeinschaft auf das Gemüth noch durch feststehende Formen der Lebensführung gesichert ist, die Samenkörner des neuen Lebens in das spätere Alter herübergerettet und da jezuweilen durch günstige Bedingungen aus dem langen Todesschlafe er-

weckt werden. Aber eben diese Anknüpfung an die Jugenderinnerung, die Auffrischung des von dorther in der Seele noch vorhandenen Materials geistlicher Gedanken und Motive ist ein Beweis, wie die nun sich etwa durchsetzende Bekehrung auch in diesem Falle ihre Kräfte aus einer Menschengemeinschaft herleitet, ohne welche sie nicht an das Subject gekommen wäre" (S. 19 f.).

Frank hat bei dieser Gelegenheit der grossen Bedeutung nicht Erwähnung gethan, welche das Wort, die Sprache, das traditionelle Ueberlieferungsmittel in Laut und Schrift, für diese „communicative Gewissheit" hat. Was ein Lazarus von der „Verdichtung des Denkens" in der noch unbewussten Sprachform sagt; was ein Steinthal in Betreff des „gattungsmässigen Ursprungs der Sprache" ausführt; was ein W. v. Humboldt über den allgemeinen „Typus der Sprache im menschlichen Verstande" entwickelt, macht sich hier in seiner practischen Consequenz geltend. „Der Geist" — sagt Schelling, — „der die Sprache schuf, ist nicht der Geist der einzelnen Glieder des Volkes; das Volk hat sie als Ganzes gedacht." Wie der erste Erfahrungsschatz, so prägt sich auch der erste Begriffsschatz, die fein verzweigte Logik der Sprache dem Kinde durch die Erziehung unbewusst ein. Daher es nie irgend welche geistig und sittlich geartete Erfahrungsgewissheit ohne Tradition gewinnt und ohne schon vorhandene, durch den Collectivgeist erschaffene Auctorität. Die verständnissvolle Pietät gegen den geschichtlich bereits errungenen Erfahrungsschatz ist daher eine Grundbedingung auch für allen ethisch-wissenschaftlichen Erkenntnissfortschritt.

Das mag unsere Zeit nicht gern hören. Nirgends ist der Auctoritätsgedanke so verpönt, als auf dem Gebiete wissenschaftlicher Forschung. Und viele sogenannte „Selbstdenker" namentlich auf naturwissenschaftlichem und speculativem Gebiete erträumen sich, mit Nichtachtung der „vergilbten Pergamente" und Ueberspringung vergangener Zeiten, eine wissenschaftliche „Selbstständigkeit", die uns als eingebildetes Autodidactenthum mit Dilettantenthum auf einer Stufe zu stehen scheint. Auch der sogen. Autodidact lernt und beobachtet, indem er durch Sprach- und Erkenntnissmittel auf den Schultern der Vor- und Mitwelt steht. Aus dem Haupt der Minerva kann nur ein blinder oder verblendeter Forscher sich geboren dünken. „Die Wissenschaften, auch wenn sie in einsamen Gedanken Einzelner zu entspringen scheinen und in einzelnen — so zu sagen — aus sich

selbst schöpfenden Geistern ihre Entwickelungsepochen haben mögen, wachsen und gedeihen nur in der Wechselbeziehung der Gemeinschaft, ja nur in einer geschichtlichen Gemeinschaft der auf einander folgenden, zu einer sich fortsetzenden Arbeit vereinigten Geschlechter. . . Es ist die Wissenschaft das grösste Beispiel einer fortgesetzten Entwickelung, welches es überhaupt giebt. Kein Kern, der zur tausendjährigen Eiche auswächst, kein Thier, das sich auslebt, kein Mensch, so glücklich er sich vollende, kein Volk und kein Staat, so lange sie auch blühen und so spät sie auch altern, hat eine so stetige, so fortlaufende Entwickelung als die Wissenschaft. In der Wissenschaft ist alles Vorangehende die Voraussetzung des Folgenden, der Bestand die Voraussetzung des Erwerbes, das Entdeckte die Voraussetzung der Entdeckung. Nirgends einigt sich so harmonisch der erhaltende und fortschreitende Geist" (Trendelenburg, kl. Schriften S. 70. 77).

Allein eben deshalb, weil in ihr „fortschreitender Geist" leben muss, kann wissenschaftliche Erkenntniss nie lediglich auf Gemeinschaftstradition beruhen. Mit blosser Auctorität und Pietät wäre der Stillstand alles Wissens decretirt und die ewige Geltung alles historischen Irrthums sanctionirt. Daher die Nothwendigkeit selbsteigner Verarbeitung des Gegebenen in methodischer Kritik. Der traditionelle Gewissheitsfonds muss assimilirt, persönlich angeeignet und bewusstermassen mit neuen Erfahrungselementen bereichert reproducirt werden. In dieser wissenschaftlichen Denkarbeit fühlt sich aber der Einzelne getragen durch den wissenschaftlichen Geist der Gemeinschaft, der er angehört und deren Gewissenhaftigkeit er am meisten Vertrauen schenkt. So und so Vieles muss er doch auf Treu und Glauben annehmen und thut es in dem Maasse zuversichtlich, als er von der moralischen Zuverlässigkeit der Mitforscher überzeugt ist. Niemand hat noch „allein" eine Wahrheit entdeckt oder eine Erfindung gemacht. Sein Wissen, auch wenn er Neues zu Tage förderte, war eingesenkt in die Vergangenheit und geboren aus der Macht des ihn umgebenden und tragenden Collectivgeistes.

Diese communicative „Universität" des Wissens, wenn ich so sagen darf, bewährt sich nun auch auf dem Gebiete theologischer Ethik. Jeder Ethiker, der als purer „Selbstdenker" sich in speculativem Stolze brüstet, ist eben nichts anderes als ein „Narr auf eigene Hand," der als wissenschaftliche Stern-

schnuppe kommen und gehen wird, ohne zu erleuchten, ohne nachhaltig zu erwärmen.

Namentlich bringt es Inhalt und Form der christlichen Sittenlehre mit sich, dass sie überall bei der Entwickelung der Heilsgewissheit und der Gesetze des Heilslebens dem Reichsgedanken Rechnung trägt. Ohne Kirche giebt es kein Christenthum. Ohne christliche Gemeinschaft keine persönliche Heilserfahrung. Daraus folgt, wenn anders das Wissen der Art und Weise seines Erfahrungsobjectes analog und homogen sein soll, dass die christlich-theologische Wissenschaft auch kirchliche Reichswissenschaft, wenigstens ihrer Tendenz und ihrer Aufgabe nach sein muss. Sie wird nur in dem Maasse christlich sein, als sie der grundlegenden Reichsoffenbarung in heiliger Schrift entspricht und der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Sitte sich nicht entfremdet (vgl. §. 18, S. 321 ff.).

Dass wir damit nicht in dem ultramontanen Sinne eine alle Wissenschaft bevormundende cathedra Petri, noch auch im reformirten Sinne einen alle Wahrheit dictirenden inspirirten Bibelcanon als feststehende Norm theologischer und christlich-ethischer Erkenntniss voraussetzen, liegt auf der Hand. Denn dort wie hier fehlt gerade (vgl. §. 14) das tiefere Verständniss für das organische Gebilde evangelisch-kirchlichen Gemeinlebens, in welchem der Geist Christi dem Einzelnen erst sein persönliches Heilsleben verbürgt und seine persönliche Wiedergeburt in heilsordnungsmässiger Weise ermöglicht. Wir wollen nur die individuelle Freiheit der Wissenschaft durch gesunde und sachgemässe Einfügung in das Ganze, in die Interessen der Gemeinschaft regulirt, d. h. nicht blos heilsam beschränkt, sondern durch solche Zucht — die Bedingung aller geheiligten Freiheit — in solider Weise gewahrt sehen gegen alle eingebildete individualistische Willkürtheorie, die sich auch in der Systematisir- und Speculationssucht als eine kirchenzerstörende so gern breit macht.

In welchem Sinne wir aber auch das wissenschaftlich arbeitende Subject, näher den theologischen Social-Ethiker an die gegebenen Erkenntnissquellen der christlichen Moral, an Schrift und kirchliche Tradition gebunden sehen wollen, das wird der nächste Paragraph näher zu entwickeln haben.

Resultat:

§. 17. Wie alles menschliche Wissen, so ruht auch die ethisch-theologische Wissenschaft (selbst in ihrer

systematischen Form) auf der Voraussetzung, dass zwischen dem gegebenen Erkenntnissobject und dem erkennenden Subject eine innere Verwandtschaft und Wechselwirkung besteht, kraft welcher der Gegenstand in seiner Rationalität dem forschenden Geiste sich offenbar zu machen und der forschende Geist der Realität des Gegenstandes in unmittelbarer Glaubensgewissheit zu vertrauen im Stande ist. — Das christliche Heilsleben, welches sich zunächst als ein Gebiet unmittelbarer Gewissheit auf Grund göttlicher Selbstoffenbarung in Christo dem Gewissen des Glaubens zu erfahren geben muss, wird ein Object bewusst vermittelter Erkenntniss und begründeten Wissens durch inductive und deductive Schlussfolgerung aus der äusseren und inneren Erfahrung. — Im Anschluss an die inductiv begründete Gesetzmässigkeit aller sittlichen Lebensbewegung (Theil I) wird sich der specifische Erfahrungsgehalt christlich-sittlicher Erkenntniss zu einem wissenschaftlichen Ganzen gestalten durch den deductiven Nachweis seines gegliederten Zusammenhangs aus dem Mittelpunkt eines, das Ganze und alle Theile beherrschenden, im Object christlicher Sittenlehre (§. 13) bereits gegebenen einheitlichen Grundgedankens (Realprincips). — Indem die Ethik als theologische Wissenschaft sich in den Mittelpunkt dieses Zusammenhanges versetzt, um die Gesetze christlichen Heilslebens so zu eruiren, wie dieselben im Organismus der Menschheit als einer durch Christum befreiten sich realisiren, bewährt sie sich als christliche Reichs- oder Social-Ethik. Solches vermag sie nur in dem Bewusstsein, dass sowohl die unmittelbare Gewissheit des persönlichen Heilsglaubens, als die methodische Ausgestaltung wissenschaftlicher und systematischer Erkenntniss der christlichen Sittlichkeit durch den kirchlichen Gemeinschaftsfactor und die geschichtliche, resp. heilsgeschichtliche Tradition wesentlich bedingt ist.

§. 18. Die Erkenntnissquellen theologischer Ethik mit Beziehung auf die drei Factoren des Sittlichen; ihre methodische Gruppirung und Verhältnissbestimmung. Die heilige Schrift als göttliche Norm für die theologische Sittenlehre. Die kirchliche Tradition als das regulirende, die persönliche Heilserfahrung als das reproducirende Erkenntnissprincip christlicher Socialethik.

Jene drei Factoren des Sittlichen (§. 2), welche wir in der Beleuchtung des Objectes der christlichen Ethik als demselben nothwendige und wesentlich einwohnende, constitutive Momente erkannten (§. 14), werden sich auch in der methodischen Begründungsform der theologischen Moral geltend machen müssen. Wenn die Form der Eigenthümlichkeit des Inhalts entsprechend sich gestalten soll, so kann sie die specifischen Erkenntnissquellen für das christliche Heilsleben nicht ignoriren. Je nach der Verwerthung derselben wird sich ein eigenthümliches Erkenntnissprincip für die formale Gestaltung des wissenschaftlichen Systems herausstellen.

Das Princip, sagt Ueberweg (Logik S. 390), ist das absolut oder relativ Ursprüngliche, wovon eine Reihe anderer Elemente abhängig ist. Während man unter dem Realprincip (principium essendi aut fiendi) den gemeinsamen sachlichen (materialen) Grund, den Kerngedanken versteht, aus welchem sich als Consequenz oder nothwendige Prämisse eine Reihe abgeleiteter Einzelgedanken ergiebt; so ist das Formalprincip (principium cognoscendi) nichts anderes als derjenige Erkenntnissgrund, der als Quelle für eine Reihe von Erkenntnissen dient.

Das Materialprincip christlich-theologischer Ethik haben wir bereits als in ihrem Objecte selbst enthalten erkannt (§. 17). Das Formalprincip oder die Erkenntnissquelle kann verschieden bestimmt werden, je nach dem man die Genesis christlich sittlicher Erkenntniss auf ihren göttlichen Ursprung, auf die Vermittelung geschichtlich-kirchlicher Gemeinschaft oder auf die Erfahrung des ethisirenden Subjectes zurückführt. Dass diese dreifache „Wurzel“ des „Satzes vom zureichenden Grunde“ ethisch-theologischer Erkenntniss die in sich harmonischen Lebenssäfte für das gesunde Wachsthum des verzweigten Baumes christlicher Weltanschauung birgt, werden wir im Einzelnen nachzuweisen haben.

Zunächst liegt auf der Hand, dass jede sittliche Erkenntniss, die sich als christliche legitimiren will, auf Christi Selbstzeugniss zurückgehen, aus dem Geiste herausgeboren sein muss, welcher in der göttlich und menschlich verbürgten Urkunde des Christenthums sich ein dauerndes, alle Zeiten über-

ragendes Denkmal geschaffen. Eine andere Norm, ein anderes Kriterium für das specifisch Christliche der sittlichen Erkenntniss kann es nicht geben, selbst abgesehen davon, ob und in welchem Sinne man jenes Schriftdenkmal als unmittelbar göttliche Auctorität auf Grund der Inspiration anerkennt oder nicht.

In dieser Hinsicht macht das alte und neue Testament zunächst keinen wesentlichen Unterschied, da Christus und die von ihm bevollmächtigten Apostel die Schriften des alten Bundes und das in ihnen enthaltene Gesetz als bindende Norm ausdrücklich anerkennen und sanctioniren (Joh. 5, 39; Matth. 5, 17; Röm. 7, 14 etc.). Freilich wird das alte Testament nur im Lichte des Neuen als Quelle und Norm richtig verwerthet werden können, da die Erfüllungsgeschichte uns erst darüber Klarheit verschafft, was in der anbahnenden Vorbereitungszeit als rein pädagogisches und zeitgeschichtliches Element (*στοιχεῖον*) zu gelten hat, und was als der ewige Kern sittlicher Wahrheit auch nach Abstreifung der volksthümlich-theocratischen und particularistischen Erziehungsform zu gelten hat.

Aber auch die specifisch neutestamentliche Sittlichkeitsidee und ihre Ausgestaltung im urchristlichen Heilsleben der Gemeinde Jesu lässt sich doch nur im Zusammenhange mit den Voraussetzungen der alttestamentlichen Vorbereitungsstufe richtig beurtheilen. Daher auch nur die Schrift als Ganzes betrachtet die Erkenntnissquelle sein kann für das specifisch christliche Gesetz der Freiheit und Liebe.

Die biblische Theologie sucht mit den ihr eigenthümlichen Mitteln kritischer und exegetischer Untersuchung die Schrift als verbürgte Urkunde christlicher Heilswahrheit wissenschaftlich zu erforschen. Die Dogmatik hat auf Grund der Schrift den systematischen Zusammenhang der Heilsthaten und Heilsgedanken Gottes darzulegen und in diesem Zusammenhange auch diese Schrift selbst als das Wort Gottes, als die inspirirte Quelle und absolut gültige Norm christlichen Glaubens zu rechtfertigen. Die theologische Ethik wird sie aber als die einzig normative Quelle des christlichen Heilslebens betrachten dürfen und als solche methodisch benutzen und ausbeuten müssen. Wenn alles christliche Heilsleben wie wir gesehen (§. 14, S. 178 ff.) auf evangelischem Grunde ruht, wenn die Gnade Gottes in Christo die einzige Basis für die christliche Gesetzeserfüllung ist, wenn Christus sich selbst als den Erfüller des Gesetzes und der Prophetie, als das Leben, den Weg und die Wahrheit bezeugt, so kann auch für die wissenschaft-

liche Ausgestaltung gerade dieses Gesetzes, gerade dieser Lebenswahrheit nur die von Christo und seinem Evangelium Zeugniss gebende Urkunde als die einzig verbürgte Norm gelten.

Wir machen uns mit solcher Auffassung der Schrift, als des grundlegenden Formal- oder Erkenntnissprincipes evangelisch-theologischer Ethik, keineswegs einer, dem wissenschaftlichen Character dieser Disciplin widersprechenden petitio principii schuldig. Denn die Wissenschaft, selbst die speculativ deducirende, will sich ja, wie wir gesehen, ihr Object nicht erst erzeugen, sondern findet es als ein gegebenes vor. Und die christliche Wissenschaft kann ihr Object nicht irgendwoher durch speculative Künste sich erdenken, sondern nur gemäss der christlichen Urkunde als ein geschichtlich und heilsgeschichtlich verbürgtes zu erfassen suchen.

Aber freilich kann eine geordnete Zusammenstellung der sittlich bedeutsamen Schriftaussagen nicht für eine theologisch-wissenschaftliche Ethik gelten. Die Schrift darf uns, sofern wir die Gesetze christlichen Heilslebens systematisch darstellen und durch ihren inneren Zusammenhang rechtfertigen, d. h. als wahr nachweisen sollen, nicht wie eine fertige oder abstracte göttliche Auctorität gelten, der wir einfach nachzubeten, oder die wir in sclavischem Gehorsam und mit Verzichtleistung auf eigenes Urtheil als einen göttlichen Gesetzescodex für christliches Verhalten auszubeuten haben. Nur wenn der ethische Gehalt der Schrift sich uns als eine Kraft des Lebens, als eine geistig überwindende Macht bewährt, nur wenn wir in unserem christlichen Gewissen von der in ihr waltenden Sittlichkeitsidee überzeugt und überwunden sind, mit einem Worte: wenn ihre in Christi Wort gipfelnde Gedankenfülle uns innerlich bewältigt und in unserm erfahrungsmässigen Heilsglauben eine alles beherrschende Macht geworden ist, werden wir auch im Stande sein, sie als den göttlichen Erkenntnissgrund unserer ethisch-wissenschaftlichen Arbeit zu verwerthen.

Sahen wir doch schon, dass es für jedes Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniss nothwendig ist, dass der Erkennende ein Organ für das zu erkennende Object haben muss. Wie viel mehr gilt es für den das ganze religiös-sittliche Bewusstsein erfassenden Wahrheitsgehalt der Schrift, dass derselbe nur von demjenigen verständnissvoll reproducirt werden kann, der auf dem Wege persönlicher Erfahrung, in dem Heiligthum seines Gewissens, mit demselben in Berührung getreten ist. Nicht weil etwas in der für inspirirt geltenden Schrift steht, soll und wird

es dem Christen unbedingt sittliche Norm sein; sondern die Schrift ist ihm göttliche Norm seines sittlichen Denkens und Lebens geworden, weil sie mit ihren hehren Gedanken seines Gemüthes mächtig geworden, weil namentlich Christi lebensvolles Wort ihn innerlich und überzeugungskräftig getroffen, in ihm die Heilsgewissheit des Glaubens wach gerufen und ihn mit einem Schatze wundersamer, heilbringender und tröstender Lebenswahrheit bereichert hat.

Zu solchem innerlich vermittelten Contact mit dem Schriftinhalt gelangt aber der einzelne Christ nie ohne Vermittlung geschichtlicher und kirchlicher Ueberlieferung, ohne das lebendige Zeugniss innerhalb der sich fortentwickelnden Reichsgenossenschaft Christi. Denn nicht die urkundliche Schrift, sondern das lebendige Wort, nicht die abstract auctoritative Wahrheit, sondern die concret wirksame Sitte, nicht der Buchstabe, sondern der Geist erzeugt das Leben und die sittliche Erkenntniss. Wenn nicht Christus und sein Geist auf Grund des Schriftzeugnisses sich fort und fort in der kirchlichen Gemeinschaft als eine regenerirende Macht bewährt, so hilft alle Appellation an die Schriftauctorität schlechterdings nichts. Die Bibel wird zum „papierenen Papst“, zu einem heidnischen Orakel, zu einem alle wahre Sittlichkeit zerstörenden Zauberbuch, wenn man sie der geschichtlichen Ordnung und Wirkungsweise entnimmt, für welche sie nach Gottes, in Christo geoffenbartem Willen bestimmt ist. Nicht Bibeln zu verbreiten und Schriften unter das Volk zu colportiren hat Christus die Seinen beauftragt, sondern sie sollen predigen und seine Zeugen sein bis ans Ende der Erde. Von seinem Geiste ergriffen und getragen, sollen sie ein „gut Bekenntniss“ ablegen von dem Glauben, der sie beseelt, und bereit sein zur Rechenschaft Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in ihnen ist.

Daher ist auch für die ethische Erkenntniss nicht die Schrift in ihrer Isolirung, sondern nur im Zusammenhang mit der geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Entwickelung der christlichen Sittlichkeitsidee die gottgeordnete Quelle. Ohne Beziehung zur kirchlichen Tradition, zu dem practischen Leben der Kirche in ihrer grossen Welt- und Culturmission kann die h. Schrift nicht verstanden werden. Insbesondere darf die confessionelle oder bekenntnissmässige Ausgestaltung des ethischen Schriftinhalts in dem Kampf und Wachsthum der Reichsgenossenschaft Christi nicht ignorirt werden. Sonst bleibt die Schrift uns ein unverstandenes magisches Geheimbuch, dessen Kraft und Auc-

torität wir auf Treu und Glauben hinnähmen, ohne seine Wirkungen spüren und beobachten zu können.

Wie für die allgemeine Sittenlehre die Weltgeschichte nach Schleiermacher's Ausdruck das „Bilderbuch“ ist, dem die Ethik ihre allgemein gültigen „Formeln“ entnimmt, so ist für den Christen und die christlich theologische Sittenlehre die kirchengeschichtliche Entwickelung und die in ihr waltende christliche Sitte diejenige Quelle der Erkenntniss, welche dem Gemeinschaftsfactor sittlichen Lebens entspricht. Daher die Nothwendigkeit einer irgendwie confessionell-kirchlichen Ausprägung des ethischen Bewusstseins! Daher die Unmöglichkeit, sich eine theologische Moral mit gänzlicher Ignorirung der Confessionsunterschiede auszugestalten! Es hiesse das, sich über den Stand factisch gewonnener christlich-ethischer Erkenntniss zurückschrauben, welcher die Gegenwart als eine genetisch und geschichtlich gewordene kennzeichnet. Es hiesse, ein unentwickeltes moralisches Bewusstsein dem entwickelten vorziehen, sich selbst dem geistigen Kampfe entziehen und die kindlich-ursprünglichen Formen einer vergangenen Anfangszeit der Entwickelung gewaltsam repristiniren. Die moderne Tendenz auf Confessionslosigkeit oder Nivellirung der Confessionsunterschiede ist im Grunde nichts anderes, als eine unklare Bevorzugung des annoch Unentwickelten, der Unmündigkeitsphase christlich frommen Bewusstseins Angehörenden, gegenüber dem im Kampf zum Mannesalter herangereiften und schärfer präcisirten christlichen Wahrheitsgehalt. Es wäre eine retrograde Bewegung, ein Zeugniss des Zurückgebliebenseins hinter dem bereits gemachten Fortschritt!

Wie das Object der christlichen Sittenlehre nicht ohne den confessionell kirchlichen Gemeinschaftsfactor sich präcisiren liess (§. 14, S. 187 ff.), so lässt sich auch die kirchliche Tradition als die christliche regula fidei nicht ignoriren. Sie ist und bleibt für den theologischen Ethiker und Forscher ein bedeutsames und nothwendiges Regulativ, damit er nicht in seinem ethischen Fürsichsein auf Holzwege gerathe, d. h. sich nicht in subjectivistische Utopien verirre.

Aber wie die kirchlich-ethische Tradition selbst wieder an ihrer normativen, weil urchristlichen Quelle heiliger Schrift sich erfrischen, aus ihr fliessen und nach ihr normirt werden muss, so kann auch der christliche Ethiker als Mann der Wissenschaft nicht die kirchliche Sitte und Ueberlieferung erfahrungs- und prüfungslos acceptiren. In dem persönlichen Gewissen des Glaubens, sofern es ein in Gottes Wort frei gebundenes ist, muss

auch die Kirchenlehre ihr inneres überzeugungskräftiges Echo finden. Sonst kann er in seiner wissenschaftlichen Darstellung kein wahres Zeugniss von ihr ablegen. Niemandem soll und darf die kirchliche Lehrauctorität in den zarten Fragen sittlich-religiöser Ueberzeugung aufgezwungen werden. Schrift- und Kirchenlehre wollen nicht blos an einander geprüft und diese nach jener normirt werden, sondern beide müssen innerlich des Christen eigenster geistiger Besitz geworden sein. Dann erst wird er auch ihren Zusammenhang erkenntnissmässig zu erfassen und systematisch, als geistigen Gedankenorganismus mit individuell lebendiger Physiognomie zur Darstellung zu bringen vermögen. Die persönliche Heilserfahrung ist und bleibt das einzige wirklich productive, oder besser: reproductive Princip christlicher Ethik als Wissenschaft. —

Obwohl nach dem Gesagten zwischen diesen drei ethischen Erkenntnissquellen, der göttlich beglaubigten Schrift, dem kirchlich entwickelten Bekenntniss und der persönlichen Heilserfahrung ein tief innerliches Wechselverhältniss besteht, wenn anders das christlich-moralische Bewusstsein sich gesund entwickeln soll: so lässt sich doch bei der wissenschaftlichen Begründungsform der theologischen Ethik in der thatsächlichen Ausführung eine verschiedene Methode einschlagen, je nachdem man das biblische, kirchliche oder persönliche Princip vorwalten lässt.

Wird die streng biblische Entwickelung der christlich-ethischen Grundgedanken vorgezogen, wie etwa in monographischer Weise Beck und Delitzsch in ihrer biblischen Seelenlehre oder Ernesti in seiner „Ethik des Apostels Paulus", oder für das ganze System Vilmar in seiner „theologischen Moral", v. Hofmann in dem ethischen Theil seines „Schriftbeweises" es gethan, so gehören solche Arbeiten wissenschaftlich betrachtet in das Gebiet der sogen. biblischen Theologie. Das Systematische tritt in den Hintergrund, ist höchstens als äussere Formulirung und Gruppirung noch von Belang.

Wird die kirchliche Tradition zur ausschliesslichen Erkenntnissquelle gemacht, wie etwa Merz in seinem „System christlicher Sittenlehre nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus" (1858) gethan, so gehört — wissenschaftlich betrachtet — solch eine Arbeit, falls sie quellenmässig genau vollzogen wird, in die kirchenhistorische, näher symbolisch-confessionelle Theologie.

Soll aber die theologische Ethik sich wirklich systematisch

gestalten, d. h. aus einem Materialprincip heraus als in sich gegliedertes Ganze die christliche Sittlichkeitsidee zum Ausdruck bringen, um ihre innere Consequenz und Wahrheit wissenschaftlich zu rechtfertigen, so kann sie nur von dem subjectiven Factor persönlicher Heilserfahrung ihren Ausgangspunkt nehmen, und nur nach dem gewonnenen Grundgedanken die Wahrheit der deducirten Folgerungen bemessen. Die einheitliche Haltung des Systems, die innerlich fortschreitende Dialectik der Gedankenentwickelung ginge nothwendig verloren, wollten wir bei jedem ethischen Gedanken den „Schriftbeweis" hinzufügen. Mit einzeln citirten Schriftstellen ist vollends nichts gethan. Der Beweis kann nur „aus dem Ganzen" und aus dem continuirlichen Schriftzusammenhange, wie v. Hofmann richtig bemerkt, mit Erfolg geführt werden. „Die theologische Ethik lässt sich nur als Ganzes an der heil. Schrift als Ganzem der Urkunden über die göttliche Offenbarung messen" (Rothe).

Droht aber hier nicht für den „speculirenden" ethischen Systematiker eine grosse Gefahr, wenn er — scheinbar im Widerspruch mit dem oben von uns Dargelegten — Schrift und kirchliche Tradition gleichsam bei Seite liegen lässt und nur das Persönlichkeitsprincip als reproductive Erkenntnissquelle walten lässt? Muss dann nicht das ganze „System" einen lediglich personalethischen Character gewinnen, im Widerspruch zu unseren eigenen Prämissen?

Es ist ein eigenes Ding um die christliche Glaubensplerophorie. Wo die freudige Gewissheit in mir lebt, dass ich mein persönliches Heilsleben und den gesammten Schatz meiner Heilserfahrung lediglich innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft aus dem Brunnquell der in Gottes Wort verbürgten Gnade geschöpft, da brauche ich mich auch nicht zu fürchten, den Thatbestand meines persönlichen Christenthums zum Vorwurf und Ausgangspunkt, ja zum eigentlichen Erkenntnissgrunde meiner ethisch-systematischen Deduction zu machen. Wissenschaftlich bleibe ich mir als kirchlicher Theologe dessen bewusst, dass ich aus dem Quell der göttlichen Wahrheit geschöpft, wie sie zeugungs- und überzeugungskräftig lebt im Reiche Christi, als dessen Glied ich mich weiss. Die Vorarbeit der biblischen und symbolischen, der exegetisch-kritischen und kirchengeschichtlichen Theologie gilt dabei als selbstverständliche Voraussetzung. Die theologische Ethik mit ihrer systematisirenden Arbeit affectirt keine absolute Selbständigkeit. Sie weiss ihren Inhalt als einen aus jenen Quellen geschöpften. Aber eben deshalb geht sie freudig an die ihr

eigenartige Aufgabe: das christliche Heilsleben vom Centrum der Wiedergeburt aus als ein in sich gegliedertes und durch solche Gliederung seine innere Consequenz und Wahrheit bekundendes Gedankensystem zu entwickeln.

Dabei ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass gleichsam zur Controle für die stete Uebereinstimmung der systematisch deducirten Hauptgedanken mit der biblischen Anschauungsweise, überall die „Wurzelansätze für die ethischen Begriffsbildungen und Verknüpfungen“ (Rothe) aus der Schriftlehre hinzugefügt werden mögen, wie ich das auch in dem nachfolgenden Abriss meines Systemes einzuhalten versucht habe. Aber die eigentliche wissenschaftliche Argumentation und deductive Beweiskraft stützt sich nicht auf die biblischen Aussagen, sondern beruht lediglich auf dem inneren Zusammenhange der sachlichen Gedankenentwickelung. Dadurch werden wir uns freihalten können von jenem unwissenschaftlichen und unangenehmen Gemisch deductiv-systematischen und biblisch-theologischen Beweisverfahrens, bei welchem heut zu Tage gerade in den betreffenden Werken offenbarungsgläubiger Ethiker und Dogmatiker weder das Eine, noch das Andere, weder die streng biblische Untersuchung, noch die rein systematische Deduction zu scharfer Ausprägung gelangt. Ein ängstlicher „Biblicismus“ hindert oft das scharfe Denken und Entwickeln der Heilswahrheit oder verhüllt blos die Lücken in der eigenartigen systematischen Gesammtanschauung.

Ich möchte fast behaupten, jene Plerophorie in der selbständigen christlichen Gedankenentwickelung sei ein unantastbares Recht, resp. ein Charisma des Ethikers gerade auf dem gesund lutherischen Standpunkte, wie wir ihn oben (§. 14, S. 202 ff.) bei der Besprechung des Inhalts der christlichen Sittenlehre bereits characterisirt haben. Der Reformirte, wo er seinem Character treu bleibt und consequent verfährt, muss auch den in der Schrift offenbaren absoluten Gotteswillen in abstracter Weise zum einzigen Erkenntnissprincip der ethischen Deduction machen. Nichts darf gelehrt werden, was nicht in diesem göttlichen Gesetzescanon vorgeschrieben ist. Mit Ueberspringung der kirchlichen Tradition setzt sich das ethisirende Subject an diese Quelle und schöpft, unbekümmert um die Verständigung mit der kirchlichen Gemeinschaft. Und trotz dieser individualistischen Isolirung kommt ein rigoristisch-gesetzliches, judaisirendes Moment in Form eines abstracten Biblicismus in die ethische Gesammtauffassung! Dem römisch-katholischen Ethiker wiederum schwebt

der hierarchisch aufgefasste Gemeinschaftsfactor allein vor der Seele. Dem kirchenpolitischen Staate oder dem staatlich organisirten Kirchenthume muss dann (wie wir das am deutlichsten bei jesuitischen Moralisten wie Gury und Consorten sehen können), auch die wissenschaftlich ethische Arbeit dienen. Die Casuistik der Kirchenregeln beherrscht den grössten Theil der Moralsysteme und das Einzelgewissen wird als ethisches Erkenntnissprincip verkannt oder mit Füssen getreten.

In dem Maasse aber, als der theologische Ethiker sich in der oben ausgeführten, dem ächt evangelisch-lutherischen Geiste entsprechenden Weise freudig dessen bewusst ist, auf dem Grunde heiliger Schrift in innerlicher Zusammenstimmung mit der confessionellen Tradition sein System zu erbauen, bedarf er nicht der stetigen ängstlichen Detailvergleichung. Die Sache muss sich so zu sagen in sich selbst als wahr, als das eigentliche „System der christlichen Gewissheit“ bewähren. Seine Ethik ist ihm als eine auf biblisch-kirchlichem Wege erwachsene, schlechterdings nicht mehr blose Personalethik, sondern hat ihm nur so viel Werth, als es ihm gelungen sein sollte, dem christlich-ethischen Gemeinbewusstsein zu einem adaequaten erkenntnissmässigen Ausdruck an seinem Theile verholfen zu haben. Mag das Individuelle an der systematischen Formulirung zerfallen und im Feuer der Kritik zergehen, der Gehalt ist kein andrer, als der auf biblischem Grunde in christlicher Lebensgemeinschaft gewonnene. Für die volle persönlich-theologische Beruhigung müsste eigentlich die betreffende biblische und symbolisch-kirchliche Stoffgruppirung voraufgehen, wie etwa auf dogmatischem Gebiete es Kahnis in seiner „genetisch“ durchgeführten lutherischen Dogmatik versucht hat. Allein es hiesse das nichts anderes, als die verschiedenen Disciplinen biblischer, dogmenhistorischer und symbolischer Theologie in ein Ganzes verarbeiten oder zusammenwerfen. Für die systematische Deduction ist das nicht unbedingt nothwendig, ja kaum rathsam. Denn ihre eigenthümliche Aufgabe — wie der nächste Paragraph weiter darzulegen haben wird — gipfelt keineswegs darin, zu zeigen, dass der christlich-sittliche Gedankeninhalt, dass jene „Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit“ biblisch oder kirchlich correct, sondern vielmehr dass sie in sich consequent und wahr sind.

Resultat:

§. 18. Entsprechend den drei Factoren im Begriff des Sittlichen (§. 2. 6. 10. 14) steht auch der theologi-

schen Ethik als Wissenschaft eine dreifache Erkenntnissquelle zu Gebote: die heilige Schrift oder der in Christo und seinem Selbstzeugniss gipfelnde Offenbarungswille Gottes als für den Christen unbedingt gültige sittliche Norm; das geschichtlich entwickelte christliche Gemeinschaftsleben auf Grund kirchlicher Tradition und Lehre als bedeutsames Regulativ; und die persönliche Glaubensüberzeugung und Heilserfahrung als das eigentlich reproducirende Princip. —

Je nachdem die eine oder andere dieser Quellen als besonderes Erkenntnissprincip in den Vordergrund gestellt und für die Darstellung des ethischen Stoffes verwerthet wird, kann die theologische Ethik methodologisch verschieden sich gestalten, entweder in exegetischer Begründungsform als biblisch-theologische, oder in historischer Begründungsform als symbolisch-kirchliche, oder endlich in subjectiver Begründungsform als deductiv-systematische Ethik. —

In dem Maasse aber, als der göttlich-normative Gehalt der Offenbarung innerhalb der geschichtlich entwickelten kirchlichen Reichsgemeinschaft zum bewussten Besitz der christlichen Persönlichkeit geworden ist, erscheint eine combinirte Benutzung und innere Zusammenstimmung jener Erkenntnissquellen möglich und berechtigt.

Auch die systematisch-deductive Darstellung der Gesetze christlichen Heilslebens wird sich nicht als sonderliche Individual-, sondern als biblisch-kirchliche Socialethik characterisiren. Denn das ethisirende Subject muss auch ohne detaillirte Berufung auf biblische und kirchliche Auctorität die innere Wahrheit und den gegliederten Zusammenhang jener Gesetze, als allgemein gültiger, göttlicher Reichsgesetze darzulegen sich gedrungen fühlen.

§. 19. Die theoretische und practische Aufgabe der theologischen Ethik als Wissenschaft: Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit. — Der zu bekämpfende theoretische Gegensatz in den beiden Extremen des naturalistisch-pantheistischen Determinismus (Socialphysiker) und des spiritualistisch-deistischen Indifferentismus (Personalethiker). — Der zu bekämpfende practische Gegensatz in den beiden Extremen des laxen Antinomismus und des rigoristischen Nomismus. Die eventuelle Combination der deductiven mit der dialectisch-strategischen Methode in einer christlichen Socialethik.

Wenn heut zu Tage es Jemand wagt, von der „Aufgabe" der Wissenschaft gegenüber der geistigen Zeitbewegung und dem practischen Leben zu reden, kommt er nur zu leicht in den Verdacht der Tendenzarbeit. Es ist die Ansicht weit verbreitet, dass die „Fahrstrasse des practischen Lebens fern abliege von dem Pfade der Philosophie und Wissenschaft" (Ad. Steudel, Philosophie im Umriss). Und doch kann kein menschliches Thun — das wissenschaftliche Denken ist aber auch ein sittliches Thun — irgendwie vorgestellt werden ohne einen Zweck, ohne eine zu realisirende practische Idee, die einem vorschweben muss.

„Der sittliche Geist der Wissenschaft ist Arbeit und Geduld! treu zu sehen, scharf zu unterscheiden, vielseitig zu vergleichen, nüchtern zu ergründen. Und das Ziel solcher Forschung ist die Wahrheit, bald um ihr Reich auszudehnen, bald um es tiefer zu gründen." Aus dem „Nothbedarf der Praxis" hebt sich erst nach und nach ein eigenes theoretisches Leben hervor. „Aus dem, was dem Menschen das Erste und Nächste ist, bildet er denkend das heraus, was vielmehr den schaffenden Kräften das Erste und Ursprüngliche ist. Aus den Bruchstücken des Vergangenen entwirft der Menschengeist ein Ganzes. Zunächst ein Kind des Tages ruht er nicht, bis er ein Sohn der Geschichte wird. Und die blinde Erbschaft der vergangenen Geschlechter verwandelt er in bewussten Besitz und neuen Erwerb. Die Wissenschaft, deren Wesen es ist, die Erscheinungen zu befestigen und die Nothwendigkeit hervorzubringen, und die, unbekümmert zunächst um den practischen Nutzen, wie um ihrer selbst willen ihr Wesen vollzieht, bietet von selbst dem practischen Leben Vortheile genug. Denn wo Nothwendiges erkannt ist, da gewinnt die Anwendung feste Punkte wie Handhaben für die Dinge, wie einen Anhalt in den Bewegungen. Das Fatum des Menschen sind die noch unerkannten Gesetze der Natur. Wenn er sie erkannt hat und sich darnach richten kann, um sie zu benutzen, werden sie seine Macht. Wo er früher erlag, siegt er nun. In der Natur haben die Ordnungen ihre feste Dauer. Sie erzeugen sich wieder, aber gleichförmig und in einem blinden Einerlei. Dagegen ist es die ethische Aufgabe der Wissenschaft, eine Natur

mitten im Geist hervorzubringen, eine Welt, fest und bleibend und sich wieder erzeugend wie die Natur, aber bewusst und frei sich entwickelnd, mannigfaltig und ewig neu wie der Geist" (Trendelenburg).

Was Aristoteles von der Ehe und dem Staate sagte, das gilt auch von der Wissenschaft: sie entstand des Lebens wegen, aber sie besteht um des vollkommenen Lebens willen. Selbst jenes Fichte'sche „Wissen um des Wissens willen" macht eben doch das reflectirte Erfassen und die erkenntnissmässige Reproduction der dem Sein entsprechenden Wahrheit sich zur „Aufgabe". So lange unser Wissen Stückwerk bleibt und wir vor der wahnsinnigen Selbstüberhebung uns hüten, eine vollendete Weltconstruction durch die logische Idee vollziehen zu können, wird der Wissenschaft auch alleweil eine „Aufgabe", wie in theoretischer, so in practischer Hinsicht gesetzt sein. Ihr Sein und Dasein involvirt als ein unvollkommenes stets ein Sosein und Sollen, dem sie nachjagt. Sie muss sich ihres Zieles und Zweckes klar bewusst sein, um nicht zu irrlichteriren. „Sobald die Philosophie", sagt Chalybäus treffend (System der specul. Ethik S. 42), „nur wissen will, wird sie quietistisch beschaulich, egoistisch und negativ, und verführt zu der Ansicht, dass Alles überhaupt nur verwirklicht werde, um in das Wissen, in den „Geist" zurückgenommen zu werden. Die principielle Wesenheit der Philosophie ist Wollen, d. h. zweckbewusstes Streben. Ohne practischen Zweck wird die Philosophie Philotheorie" Das gilt auch von der systematischen Disciplin theologischer Ethik. Nur dass man bei ihr als einer „practischen" Wissenschaft sehr leicht zu dem Irrthum sich verleiten lässt, als sei ihre Aufgabe blos in der „Praxis" gelegen, etwa in der Ueberwindung der Unsittlichkeit und Förderung der Sittlichkeit im Sinne christlicher Frömmigkeit!

Wie jedoch die Dogmatik nicht den Unglauben zu überwinden, noch auch den Glauben zu stützen die Aufgabe hat, so soll auch die wissenschaftlich-theologische Ethik sich nicht einbilden, einen dem christlichen Heilsleben Fernstehenden regeneriren oder einen im christlichen Heilsleben Angefochtenen confirmiren zu können. Ja sie soll beides nicht einmal wollen. Ihre Mittel stehen in vollkommener Disproportion zu solchem Zweck.

Es wäre „ein albernes Unternehmen", sagt Rothe an jener schönen Stelle seiner Einleitung zur theologischen Ethik, „wollte man durch die wissenschaftliche Beweisführung die christliche Frömmigkeit erst zu ihrer Selbstgewissheit führen. Es wäre

erniedrigend für sie, wenn man ihr anmuthete, ihre hohe Selbständigkeit aufzugeben und ihre Existenz von irgend einer Demonstration, von dem Geschick oder Ungeschick des denkenden Verstandes abhängig zu machen. Um zuversichtlich an sich selbst zu glauben, dazu bedarf sie keines Beweises für ihre Wahrheit. Ja wenn ihr ein solcher als Fundament ihres Glaubens dargeboten würde, so müsste sie ihn entrüstet von sich stossen". Die Gewissheit in Ansehung ihrer selbst müsste dann von „irgend etwas Anderem abgeleitet werden, das doch dem Frommen gewisser sein müsste, als die Wahrheit seiner Frömmigkeit, während grade diese ihm das Gewisseste von Allem ist, das Licht, in welchem er alle Dinge erst sicher wahrnimmt".

Aber gleichwohl muss das seiner selbst gewisse christliche Heilsleben sich doch in seiner inneren Wahrheit expliciren und erkenntnissmässig darlegen können. „Es ist ein Hauptmissverstand", sagt J. G. Fichte mit Recht, „dass man den religiösen Glauben erst erweisen, durch Argumente befestigen zu müssen meint. Nur das Causalitätsgesetz des Glaubens ist zu deduciren, das Factum vorauszusetzen". Der Beweis „des Geistes und der Kraft" (1 Cor. 2, 4) im practischen Leben schliesst also nicht die wissenschaftliche Arbeit in der nachdenkenden Analyse des Wahrheitskernes unserer christlich-sittlichen Ueberzeugung aus, sondern ein. Der wahre wissenschaftliche Beweis kann daher auch in nichts anderem bestehen, als in der „Nachweisung der vollkommenen Zusammenstimmung der zu beweisenden einzelnen Vorstellung mit allen übrigen und ihres Zusammengehens mit ihnen zu einem organischen Ganzen".

Solche wissenschaftliche Selbsterkenntniss des inneren Lebens ist, wie Rothe richtig sagt, selbst ein sittliches Bedürfniss. Der denkende Mensch ist sich selbst Gegenstand erkennender Beobachtung und auf Beobachtung ruhender Erkenntniss. Der sittliche Mensch hat das nothwendige Bedürfniss, Grund und Zusammenhang der sein Leben bewegenden Motive sich zum klaren Bewusstsein zu bringen. Der Christ, obwohl seines Glaubens gewiss, ja gerade weil ihm sein gottgeschenktes Heilsleben ein empirisches Leben des Trostes und der Freude, der Kraft und der Wahrheit ist, fühlt sich dazu gedrängt, nicht blos als berufener Mann der Wissenschaft, sondern überhaupt als Denkender, die Eigenart seines neuen Lebens sich zu einer bewusst geordneten Weltanschauung auszugestalten. Es ist auch hier eine „beata necessitas", welche nach Augustin mit dem Drange „intelligendi divina" seinem Innern eingesenkt ist. Und mag diese

„Nothwendigkeit“ auch noch keine „selige“ sein, weil sie mit den unvermeidlichen Seufzern einer Arbeit, die wie das ganze menschliche Bewusstseinsleben qualvoll und mühselig ist, Hand in Hand geht; — sie gehört doch mit der necessitas boni, mit dem Ringen nach dem höchsten Gut zusammen. Der Pilatusstandpunkt, die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheitserforschung unter dem Schein eines bescheidenen Verzichtleistens auf dieselbe — ist nichts als ein Resultat entweder der Faulheit, die den aufreibenden Kampf der Denkarbeit scheut, oder der Verzweiflung, die mit stupider Resignation den Unterschied von Gut und Böse, von Wahrheit und Lüge für ein Ammenmärchen, für ein Vorurtheil erklärt, um das sich nur kindisch Verblendete noch abarbeiten. Wollen wir also vor dem Chaos uns bewahren, wollen wir das unseren Geist in Anspruch nehmende Welträthsel nicht zu einer Hallucination degradiren, die uns wie ein traumhafter Alp auf der umnachteten Seele lastet, — so müssen wir mit unserer fortschreitenden Erkenntniss eindringen in das göttlich Gegebene und innerlich Erfahrene. Sonst verlieren wir auch die persönliche Selbstgewissheit sittlichen Lebens.

Aber nicht blos für die geistige Selbsterfassung und fortschreitende Selbstvergewisserung unseres eignen christlichen Lebens brauchen wir die erkenntnissmässige Vertiefung und wissenschaftliche Ausgestaltung, sondern auch für die gegenseitige Verständigung, für die Förderung der christlichen Wahrheit in der gegenwärtigen Zeit, in der Gemeinschaft der Gebildeten, in der christlichen Kirche.

Jede Zeit hat ihr eigenthümliches „Begriffsalphabet.“ Die in sich selbst sich gleichbleibende Substanz des Christenthums bedarf zwar nicht der Vervollkommnung. Die „Perfectibilität“ der Offenbarung ist ein wenn auch nicht überwundener, so doch veralteter Standpunkt. Nicht um den Buchstaben als todtes Material bei Seite zu werfen und den sogenannten Geist des Christenthums zu retten, bedürfen wir der wissenschaftlichen Analyse und Rechtfertigung desselben. Das hiesse dem Christenthum selbst den Todesstoss versetzen. Die gassenläufige Phrase vom „todten Buchstaben des Bekenntnisses“ ist im besten Falle ein Zeugniss für die Unklarheit derer, die sie im Munde führen. Für den Geist und den sittlichen Gehalt des Christenthums schwärmend, ahnen sie nicht, dass der geistige Gehalt ohne Wort- und Begriffspräcisirung nicht fassbar ist, sondern in blauen Dunst verfliegt. Wie das Wort überhaupt der Grenzwächter des Gedankens, so ist auch das Bekenntniss und das

Dogma nur der bestimmt formulirte Ausdruck für den im Geisteskampf bewährten christlichen Gedanken. Verwirft man jene, so thut man es, um diesen zu modificiren. Dagegen lässt sich, falls die Anschauungsweise sich wirklich verändert hat, schlechterdings nichts einwenden. Nur soll man nicht immer vom „todten Buchstaben“ als einem dem antijüdisch paulinischen Gedankenkreise angeblich entlehnten Begriff faseln! Die Schrift weiss wohl von einem „tödtenden“ Buchstaben, — und das ist Gottes richtendes, gewaltiges Gesetz (Röm. 7, 6—14), im Gegensatz zum belebenden Geist des Evangeliums (2 Cor. 3, 6 ff.) —, aber nichts von einem „todten“ Buchstaben.

Zu einem todten Schatz, zu einem unfruchtbaren, im Schweisstuch fauler Selbstzufriedenheit vergrabenen Pfunde würde auch das an sich werthvollste Gut, das Kleinod der christlich-evangelischen Wahrheit selber werden, wenn dasselbe im Widerspruch mit seinem Wesen: Lebenswahrheit zu sein und als solche sich immer neu zu bewähren, lediglich als überkommene Auctorität mit dem Infallibilitätsnimbus umkleidet und als ein Offenbarungsfetisch zur Anbetung ausgestellt würde. Solche Verirrung droht als naheliegende Gefahr einem Jeden, welcher der Kirche als „Zionswächter“ dadurch zu dienen vermeint, dass er die Unantastbarkeit christlicher Weltansicht vorschützt und factisch die heisse und mühsame geistige Reproductionsarbeit gegenüber der Zeit scheut oder gar grundsätzlich verpönt. Dadurch kommt das Christenthum nur in den falschen Verdacht, als vertrüge es keine vernünftige Prüfung und Analyse, als sei es, wie die Geologen sagen, ein „Rothes-Todt-Liegendes.“

Allerdings will die kritische Analyse, wie die gesammte theologisch-wissenschaftliche Reproduction, selbst getragen sein vom Geiste des Glaubens, der (wie wir oben §. 17 S. 304 ff. gesehen) mit dem Puls- und Herzschlage dieses eigenartigen Lebensorganismus uns in verständnissvollen Contact setzt. Ohne erfahrenen Glauben kann man ein Glaubensobject ebensowenig sachgemäss reproduciren, als ohne Kunstsinn ein Kunstwerk, ohne mechanischen Sinn einen Mechanismus. Nicht die erkennende Vernunft als solche steht den Mysterien des Christenthums fremd oder gegnerisch gegenüber, sondern die eigenwillig sich emancipirende, die individuell selbstsüchtige Vernunft, welche sana ratio zu sein nur kraft der aufblähenden Macht hohlen Wissens sich einbildet. Jene von der Schrift im Gegensatz zur heillosen, weil dem Heilsgedanken sich entfremdenden Weltweisheit hervorgehobene „göttliche Thorheit“ des Evangeliums, hat

dennoch Methode, hat vernünftigen gegliederten Zusammenhang! Und diesen in der Sprache der Zeitbildung darzulegen, durch vernunftgemässe Zergliederung auch vor dem Forum des wissenschaftlichen Bewusstseins der Gebildeten zu rechtfertigen, ist wenn man will die apologetische Seite, die eigentliche Aufgabe jener systematischen Arbeit, welche die theologische Sittenlehre namentlich als christliche Socialethik zu leisten hat.

Wenn wir diese „Aufgabe" mit Beziehung auf das Object der theologischen Sittenlehre mehr inhaltlich zu characterisiren versuchen, so kann es sich dabei im Grunde nur um wissenschaftliche Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit handeln. Denn das „Heilsleben" bewährt sich in dem Maasse, als durch dasselbe die gottgewollte Lösung der in der sittlichen Welt sich aufthürmenden Probleme gefördert, als durch dasselbe namentlich der in der Menschenbrust unauslöschliche Durst nach Freiheit gestillt wird. „Der Freiheitsbegriff ist der specifische Selbstzweck der Ethik" (Chalybäus). Alles was in epochemachenden Zeiten die Menschheitsgeschichte bewegt und die Gemüther zur Thatkraft begeistert hat, ist der wenn auch meist nebelhaft erfasste Gedanke der Befreiung. Erlösung ist der christliche Ausdruck für diesen weltbewegenden Gedanken, der auch in der Gegenwart, in der gesammten Culturentwickelung das wogende und drängende Element ist. Nur dass die von Gott sich losmachende Zeit ihn in den negativen Begriff der Emancipation umsetzt, während die christlich-sittliche Weltanschauung ihn durch die Idee der Versöhnung mit positivem Gehalte erfüllt und eben dadurch ethisirt.

Das zu erweisen und auszuführen möchte ich als die Hauptaufgabe auch der socialethischen Geistesarbeit bezeichnen. „Dass das Menschengeschlecht ein grosses, sich in seinen Gliedern ergänzendes, sich in seinen Thätigkeiten austauschendes freies Individuum werde, dahin geht, wenn wir das ferne Ziel in Gedanken vorausschauen, die ethische Arbeit, die den Menschen als Menschen verwirklicht. In der Ethik besinnt er sich über des Menschen eigenstes Wesen und knüpft die Weltanschauung bis an den letzten Grund der Dinge, dem Zuge der letzten Einheit gern, aber nicht ohne Zurückhaltung folgend, indem er das Menschliche an das Göttliche weist und die in den Formeln ihrer Gesetze gleichsam entseelten Erscheinungen der Naturwelt durch den Gedanken innerer Zwecke in einen die Welt durchwirken-

den und befreienden Willen zurückführt" (Trendelenburg, kl. Schriften II S. 12 u. 77).

Wie diese ethische Aufgabe in unserer Zeit, namentlich gegenüber der nach autonomer Emancipation ringenden Civilisationsära der Gegenwart zu lösen sein dürfte, möchte ich noch kurz im Lichte der beiden, gerade dem Freiheitsgedanken drohenden Hauptgefahren, zu präcisiren suchen. In welchem Sinne die theologische Ethik auf Wahrung der Freiheit hinzuarbeiten die Tendenz hat, wird daraus am Besten erhellen. —

Es scheint mir irreführend zu sein, wenn man — wie neuerdings v. Engelhardt in seinen apologetischen Vorträgen über das sittliche Wesen des Heidenthums alter und neuer Zeit geistvoll zu begründen versucht hat — den Gegensatz zur christlichen Freiheitsidee nur als Einen, überall sich wesentlich gleichbleibenden characterisirt. Der Wahrheit gegenüber, das lässt sich schon a priori erwarten, stellt sich der Irrthum stets als ein zweiseitiger und zwiespältiger Abweg dar. Mögen auch die nach rechts oder links schweifenden Extreme als im Princip sich berührende erscheinen, immer will doch zunächst der Gegensatz so gekennzeichnet und ins Auge gefasst sein, dass man die sich gegenseitig befehdenden Gegner klar vor sich sieht. Aus solcher Fehde erwächst dann der christlichen Weltanschauung eine neue Prognose für ihre Wahrheit, als eine die gesunde Mitte darstellende, die Gegensätze zu höherer Einheit aufhebende. Es ergiebt sich das bereits aus dem dialectischen Gange aller Wahrheitserforschung und Dogmenbildung.

So wenig wir erwarten können, dass das Heidnische als solches allein den Gegensatz zur christlichen Freiheitsidee bilden wird, — das einseitig Jüdische hat nothwendig auch seinen Theil daran; — so wenig werden wir blos den heidnisch-laxen Antinomismus als den Zerstörer der gesunden Freiheit brandmarken; der jüdisch-rigoristische Nomismus erscheint in seiner Art als ebenso grundstürzend (womit wir, das sei hier ausdrücklich zur Sicherung gegen Missverständniss bemerkt, nicht den alttestamentlichen, mit dem christlichen zusammenstimmenden Standpunkt, sondern den nach- resp. antichristlichen Judaismus meinen).

Ebenso lässt sich der principielle Gegensatz gegen den christlichen Theismus als Basis der wahren Freiheit nicht auf Eine Formel zurückführen, d. h. auf den sogenannten Dualismus reduciren, sofern dieser dem Geiste die Materie als ewiges Princip gegenüberstellt und Gut und Böse mit diesen beiden

Principien parallelisirt. Denn die pathologischen Moralprincipien gravitiren stets nach zwei Seiten, indem sie entweder ethnisirend die Physis auf Kosten der Ethik verherrlichen oder judaisirend die Ethik von aller Physis emancipiren. Dort herrscht der pantheistische, creaturvergötternde Naturalismus vor, hier der deistische, creaturscheue Spiritualismus. Dort wird die Freiheit deterministisch zerstört, hier die Freiheit indifferentistisch verflüchtigt. Dort waltet die Alles bedingende, blinde Naturnothwendigkeit, das Fatum; hier gilt nur der absolute persönliche Wille, der als schlechthiniges Postulat auftritt. Dort ist schlechter Monismus, indem Geist und Natur, Subject und Object identificirt werden. Hier ist schlechter Dualismus, indem Geist und Materie, Subject und Object in ein abstractes Verhältniss gesetzt, von einander isolirt werden. Dort hat man nur Interesse für das Sein und dessen ewige Causalitätsbewegung. Hier schwärmt man für das Sollen und dessen werkthätige Erfüllung. Dort ignorirt man die Macht sittlicher Postulate und zerstört mit der Freiheit die Zurechnung, die persönliche Verantwortlichkeit. Hier ignorirt man die Macht organischer Entwickelung und zerstört mit der Idee der blossen Wahlfreiheit den gesetzmässigen Zusammenhang der Lebensbewegung und die solidarische Verhaftung. Dort droht in praxi die laxe Tendenz eines Antinomismus oder die stolze Selbstüberhebung der Autonomie. Hier macht sich in der Regelung des Lebens die rigoristische Tendenz eines Nomismus geltend oder die niederdrückende Sklavenmoral des Pharisäismus. Dort wird das Individuum, die Persönlichkeit von den organischen Gesammtgebilden verschlungen und fällt schliesslich dem naturnothwendigen Gange des All-Einen zum Opfer. Hier gilt die Person, die individuelle Selbstthätigkeit alles und die gegliederte Gemeinschaft wird atomistisch zerfetzt. Dort kennt man nur das immanente Gesetz der absoluten Continuität (vgl. Thl. I., §. 127 ff.), hier nur das imperative Gesetz der absoluten Normativität. Dort löst sich alles Sittliche mit Hintansetzung der gebietenden Satzung in die Form der Socialphysik auf. Hier macht sich alles Sittliche mit Uebertreibung der gebietenden Satzung in der Form der Personalethik breit.

Aus dieser prägnanten Gegenüberstellung der antithetischen Consequenzen sehen wir bereits, dass die geschilderten Extreme, die der christlichen Idee der Freiheit unserer Meinung nach den Tod drohen und das Grab bereiten, als fermentative Elemente unserer modernen Geistesbewegung bis in die Gegenwart hinein-

ragen. Denn was man heut zu Tage Materialismus und Spiritualismus, Realismus und Idealismus, Naturalismus und Rationalismus zu nennen pflegt, ist jenen grundlegenden Gegensätzen entsprossen. Und wie in der Geschichte heidnischer und judaistischer, antinomistischer und nomistischer, laxer und rigoristischer Verirrungen die Grenzen nicht immer scharf bezeichnet werden können; wie sich innerhalb der ethnisirenden und judaisirenden Entwickelung schon während der urchristlichen Zeit jene beiden Gegensätze als vielfarbige Mischgestalten auf jedem der beiden genannten Gebiete geltend machten, so geschieht es noch heut zu Tage mitten in der sogenannten christlichen Culturentwickelung. Auch die confessionellen Hauptgegensätze (römisch und reformirt) lassen sich, wie wir gesehen haben (§. 14, S. 192 f.) auf den ethnisirenden und judaisirenden Irrthum in gewissem Sinne zurückführen. Und die seit dem Jahrhundert der „Aufklärung" überall zu Tage tretenden Extreme des Pantheismus und Deismus bewegen sich gleichfalls um jene beiden Brennpunkte heidnisch-naturalistischer und jüdisch-spiritualistischer Weltansicht. Ja wir können sagen, in dem einzelnen Geiste, in jedem nach Wahrheit und Freiheit ringenden Personleben streiten jene beiden fundamentalen Irrthümer um den Besitz des Menschen und suchen ihn oft gleichzeitig hierhin und dorthin zu reissen, ihm das schwere Problem der Freiheit zu verleiden und in die Versuchung zu führen, den sich hier schürzenden Knoten zu zerhauen, so dass er nur Nothwendigkeit oder nur Willkür, nur Fatum oder nur Zufall, nur das Sein oder nur das Sollen anerkennt und den gesunden Glauben an eine sittliche Weltordnung, an ein Sollen auf Grund des Seins, an ein Gesetz höherer Teleologie zu verlieren droht.

Das weist darauf hin, dass jenen beiden Extremen allerdings ein g e m e i n s a m e r I r r t h u m zu Grunde liegen muss, mit anderen Worten: dass sie sich berühren. Der beiden gemeinsame Irrthum liesse sich etwa in die Formel fassen: sie setzen das Eine und Viele, das Ideale und Reale, das Absolute und Relative, die Gattung und das Individuum, die Nothwendigkeit und Freiheit, Gesetz und Satzung in ein a b s t r a c t e s Verhältniss und verkennen die lebensvolle Ineinswirkung beider. Daher denn bei der natürlichen Neigung der Menschen, das Eine Moment im Wahrheitsproblem auf Kosten des Anderen zu betonen, in praxi beide Extreme in verschiedene Richtungen aus einandergehen und sich schliesslich — vielleicht in unbewusster Ahnung ihrer Verwandtschaft, ihres gemeinsamen Dua-

lismus — bis aufs Blut befehden und im „Kampfe ums Dasein“ sich gegenseitig aufzehren. Schliesslich müssen sie gerade durch solche Fehde der in der Mitte liegenden Wahrheit unwillkürlich Zeugniss geben und Warnungszeichen ausstecken. „Erst wenn man dahin gekommen sein wird, die menschliche Freiheit in ihrer Einheit mit der ethischen Nothwendigkeit zu erfassen, wenn man es nicht blos erkennt, sondern auch erlebt, dass Freiheit und Nothwendigkeit in ihrem wahren Wesen nicht Gegensätze, sondern nur verschiedene Auffassungsmomente sind, dann erst ist ein wahrhaft menschenwürdiges Leben auf Erden gegeben“ (W. F. Otto, die Freiheit des Menschen. 1872. S. 238).

Ob nun die auf christlichem Theismus ruhende Freiheitsidee beiden Gefahren entgeht, wird hier nicht auszumachen oder zu entscheiden sein. Es ist das die Aufgabe des gesammten Ringens in dem Gebiete ethisch-christlicher Geistesarbeit, durch alle Zeiten und Jahrhunderte hindurch. Nur das können wir hier constatiren und zur Klärung unserer Aufgabe uns vor das Bewusstsein stellen: Ziel des wissenschaftlichen ethischen Kampfes ist negativ ausgedrückt die Bewahrung vor jener Scylla des pantheistischen Determinismus mit seiner Socialphysik, wie vor der Charybdis des deistischen Indifferentismus mit seiner Personalethik. Positiv ausgedrückt liesse sich als centrale Aufgabe bezeichnen: die Durchführung der Idee individueller Freiheit in der socialen Gebundenheit, persönlicher Selbstthätigkeit auf Grund gottgesetzter Organisation, oder der persönlichen Gotteskindschaft im Reiche Christi, was für uns nichts anderes heissen kann, als Durchführung einer christlichen Socialethik.

Für diese hohe Aufgabe theologischer Sittenlehre hat unser erster inductiver Theil bereits eine bedeutsame Vorarbeit geleistet. Er konnte zwar nirgends die positiven Freiheitsgesetze christlichen Heilslebens aus der äusseren Massenbeobachtung menschlicher Handlungen eruiren. Das muss der deductiven Arbeit des systematischen Theiles überlassen bleiben. Sie hat sich in das aus dem Geist christlicher Offenbarung fliessende Centralprincip erfahrenen Heilslebens zu vertiefen und von dort aus den inhaltlich reichen Begriff christlicher Freiheit in allseitiger Gliederung und mit allseitiger Beziehung auf die practischen Gebiete sittlicher Lebensbethätigung zu entwickeln. Aber den Gegensatz gegen die beiden geschilderten Extreme musste der erste inductive Theil doch stetig im Auge behalten. In steter Schlagbereitschaft suchte er dem naturalistischen Deter-

minismus der Socialphysiker, wie dem idealistischen Indifferentismus der Personalethiker mit der gewaltigen Predigt der Thatsachen zu begegnen. Daraus ergaben sich uns ja auf Grund des Inductionsschlusses die für alle sittliche Lebensbewegung grundlegenden Gesetze der Normativität und Continuität, wie sie im Gesetz der geschichtlichen Teleologie sich zusammenfassen und je nachdem der universelle (göttliche), sociale (communicative) und individuelle (personale) Factor sittlicher Lebensbewegung ins Auge gefasst wurde, überall sich geltend machten und bestätigten (vgl. Thl. I., §. 127—130).

Aufgabe des systematischen Theiles theologisch christlicher Ethik wird es nun sein, sich dieser gefundenen, allgemein gültigen Gesetze zu erinnern und sie gleichsam mit ethisch-christlichem Gehalt zu erfüllen. Von der einen Seite wird dem naturalistischen Determinismus und seiner antinomistischen Tendenz gegenüber zu zeigen sein, wie das heilige gottgeoffenbarte Sittengesetz im Anschluss an das menschliche Gewissen dem Christenthum, dem Heilsleben des Volkes Gottes, den Boden bereitet, so dass dasselbe auch in seiner Fortentwickelnng bis zur Vollendung von der heiligenden Macht des Sollens getragen ist (das christliche Gesetz der Normativität). Von der anderen Seite wird dem atomistischen Individualismus und seiner rigoristisch-nomistischen Tendenz gegenüber darzulegen sein, wie sich das Böse und das Gute nach innerer Nothwendigkeit im Organismus der Menschheit entfalten muss und wie das Heilsleben nur als ein continuirlicher Fortschritt der geistigen Macht des Evangeliums in dem gegliederten Gottesreiche begriffen werden kann (das christliche Gesetz der Continuität).

Durch diese Doppelaufgabe wird in die deductiv-systematische Methode gleichsam ein belebend dialectisches Moment hineinkommen, welches wir auch mit dem Namen des strategischen Verfahrens bezeichnen können. Nur soll damit nicht eine den positiven Fluss deductiver Gedankenbildung hemmende, rechts und links blickende Polemik befürwortet sein. Es sollen die entgegenstehenden Principien lediglich zur Controle und zur Belebung des sonst leicht monoton und abstract werdenden speculativen Verfahrens angewendet werden. Es soll durch solch eine dialectische Argumentation möglichst klar zu Tage treten, ob und in wie weit die christlich-sittliche Weltanschauung nicht blos als Position, sondern auch als Opposition, nicht blos als consequenter Schluss aus dem Princip, sondern auch als consequenter Ausschluss falschen Princips sich erhärten lässt.

Denn allezeit lag die Wahrheit in der goldenen Mitte, welche die relativ berechtigten Momente jener grossen, historisch gewordenen und gegenwärtig noch nicht ausgerotteten Riesenirrthümer in sich aufnimmt und eben dadurch rettet.

Greift nun die theologische Ethik durch solch ein dialectisch-strategisches Verfahren nicht willkürlich in die Aufgabe der philosophischen Sittenlehre ein? Oder begiebt sie sich nicht eigenmächtig und grenzverwirrend in die Domäne der Apologetik und Polemik? — Darauf kann nur durch eingehende Beleuchtung der encyclopädischen Stellung unserer Disciplin geantwortet werden. Das nächste Capitel wird dieselbe zu klären haben.

Resultat:

§. 19. Die theologische Moral kann als wissenschaftliche Socialethik nicht den Zweck haben, die individuelle Unsittlichkeit zu überwinden oder das persönliche Heilsleben zu befestigen. Vielmehr stellt sie sich die Aufgabe, die Reichsgesetze christlichen Heilslebens in ihrem nothwendigen Zusammenhange als Gedankenorganismus zu reproduciren und der gegenwärtigen Zeitbildung gegenüber theoretisch zu begründen. Bei solcher Begründung wird sie die Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit als centralen Gesichtspunkt im Auge behalten müssen.

Die beiden einzig möglichen Weltanschauungen, welche die theologische Ethik als der wahren Freiheitsidee Gefahr drohende Extreme zu bekämpfen hat, sind: der naturalistisch-pantheistische Determinismus, der mit Ignorirung der sittlichen Postulate und Betonung des naturnothwendigen Seins in antinomistisch-laxer Tendenz nur eine Socialphysik kennt; und von der anderen Seite der spiritualistisch-deistische Indifferentismus, welcher mit Ignorirung der organischen Entwickelung und Betonung des Sollens in nomistisch-rigoristischer Tendenz nur von einer Personalethik wissen will.

Indem die theologische Sittenlehre als christliche Socialethik bei ihrem deductiven Nachweis der in-

haltlichen Gesetze christlichen Heilslebens dem naturalistischen Determinismus gegenüber an die, auf inductivem Wege gewonnenen Gesetze der Normativität (Thl. I., §. 127 ff.), dem spiritualistischen Indifferentismus gegenüber an die auf demselben Wege gefundenen Gesetze der Continuität aller menschlichen Willensbewegung erinnern muss, wird sich durch diesen doppelten Gegensatz ein belebendes dialectisches Moment mit der systematischen Deduction verbinden dürfen, um die Wahrheit christlicher Weltanschauung als die goldene Mitte zwischen jenen beiden Extremen heidnischer und judaistischer Ansicht in allen Beziehungen sittlichen Lebens zu Tage treten zu lassen.

Zweites Capitel.

Die encyclopädische Stellung der theologischen Ethik als Wissenschaft.

§. 20. Die Stellung der Ethik in dem Gesammtcomplex menschlichen Wissens. Die Logik oder Denklehre als allgemeine Voraussetzung der Physik und Ethik, der Natur- und Geisteswissenschaft. Mathematik und Metaphysik als Grundbedingungen für physicalische und ethische Wissenschaft. Die Gesetze des realen Seins und des idealen Sollens in ihrem gegenseitigen Wechsel-Verhältniss. Die Aesthetik als Wissenschaft von der charactervoll schönen Durchdringung des Idealen und Realen. Ihr Unterschied von der Technik. Die Psychologie als Bindeglied zwischen Physik und Ethik.

Es kann nicht unsere Absicht sein, in die verwickelten Streitfragen uns hier einzulassen, welche bis auf den heutigen Tag die Gemüther erregen, sobald es sich um klare Sonderung und Gliederung der einzelnen Wissenschaften im Gesammtcomplex menschlicher Geistesarbeit handelt. Das wäre die Aufgabe einer philosophischen Encyclopädie, die bekanntlich jeder Philosoph nach seinen Prämissen und nach seiner Systemschablone sich zurechtschneidet. Indem wir uns an das allgemein Anerkannte halten, suchen wir uns ohne alle Polemik lediglich die Stellung deutlich zu machen, welche die theologische Ethik namentlich der philosophischen gegenüber einnimmt (§. 21). Das ist aber nicht möglich, wenn wir nicht zuvor uns über den Unterschied und die Beziehungen zwischen den allgemeinen Hauptdisciplinen in dem weiten Umkreis menschlicher Forschung orientiren (§. 20). In dem engeren Gebiete der Theologie werden wir sodann der theologischen Ethik ohne Schwierigkeit ihren Ort anzuweisen vermögen (§. 22).

Ich knüpfe an die bekannte und trotz mannigfacher Umgestaltung durch die neuere Philosophie im Grossen und Ganzen noch jetzt anerkannte Dreitheilung des Aristoteles an. Logik, Physik und Ethik sind und bleiben, — wie namentlich Kant in der Grundlegung zu seiner „Metaphysik der Sitte“ ausdrücklich anerkennt, — die drei Grundpfeiler in dem Tempelbau menschlicher Wissenschaft.

Die Logik ist insofern die allgemeinste Basis, als von ihr die Möglichkeit alles methodischen Wissens und die Zuversichtlichkeit aller Wahrheitserforschung in der Sphäre des Wirk-

lichen abhängt. Denn Wissenschaft, wie wir sahen (§. 17), ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass der sich uns darstellenden, uns erscheinenden Welt ein zusammenhangsvoller Gedanke, d. h. eine immanente Logik zu Grunde liegt. Insofern ist allerdings das Denken die Basis und die Bedingung unseres Glaubens an das wahrhaftige Sein. Wenn die Welt, wenn das Gesammtgebiet der Schöpfung nicht ursprünglich gedacht worden ist, wenn sie keine innere Rationalität an sich trüge, wenn sie ein zufällig zusammengewürfelter Atomen- oder Dynamidenhaufe wäre, wenn wir nicht glaubten an eine alle Weltbewegung setzende, ordnende und durchdringende Geistesmacht, so bliebe die Welt unserem Geiste unfindbar, ein chaotisches Räthsel, eine unlösbare Hieroglyphe. Dass durch den Logos die Welt entstanden, — dieser christlich metaphysische Grundgedanke (Joh. 1, 1 ff.) — ist auch für die philosophische Weltbetrachtung eine grundlegende Bedingung. Das Wort (λόγος) als unmittelbarer Denkausdruck liegt auch der Welt und ihrer Production ewig zu Grunde, sonst könnten wir sie nicht als ein geistvolles Wort- und Gedankengebilde reproduciren. Das Denken des absoluten Geistes ist die Voraussetzung für alles innerlich geordnete Sein, und unser „cogito ergo sum“ ist nur als das creatürliche Nachbild, als das in unserem gottähnlichen Geiste erklingende Echo jener universell-schöpferischen Prämisse wahrhaft berechtigt.

Deshalb kann nicht blos der Mensch, — nein er muss, kraft unwiderstehlicher Nöthigung, die Welt des Seins als eine Gedankenwelt zu reproduciren suchen. Er ringt darnach, die der Welt eingedachten (immanenten) Gesetze herauszudenken, die so zu sagen vorgedachten Gedanken nachzudenken, um das Universum zu einem erkenntnissmässigen Gedankenbau auch im eigenen Geiste zu gestalten.

Dazu ist vor Allem nothwendig, dass er die Denkformen und Denkregeln an dem eigenen Geiste und seiner bewussten (phänomenologischen) Entwickelung beobachte und studire. Diese allgemeinen Denkgesetze, abgesehen noch von irgend welchem realen und idealen Inhalte, möglichst genau und umfangreich festzustellen ist die Aufgabe der Logik, wie sie, theils als inductive, theils als deductive, die Voraussetzung aller Vernunfterkenntniss, aller positiven Wissenschaft ist. Denn sie stellt die Form des Denkens, der Vernunfterkenntniss überhaupt dar, welche uns befähigen soll die reale und ideale Welt nach wissenschaftlicher Methodik zu erfassen. Sie ist im Grunde

nichts anderes als die allgemeine Erkenntnisstheorie und Methodenlehre.

Wendet sich die Denkthätigkeit nicht auf sich selbst, sondern dem als Object Gegebenen, der Welt und ihren gesetzmässigen Connexe zu, so entstehen die Wissenschaften der Physik und Ethik, je nachdem man die Welt der Natur oder die Welt der Geschichte denkend zu erfassen und auf allgemein gültige Gesetze zurückzuführen sucht.

Freilich sind die Grenzen da nicht leicht zu ziehen. Denn das Verhältniss von Natur und Geschichte, von materieller und geistiger Bewegungskraft ist das schwierigste Problem für das menschliche Denken. Daher denn der Naturalismus mit einem Schein des Rechtes sagen kann: alle positive Wissenschaft ist Naturwissenschaft. Und ebenso wird der Idealist, der die materielle Welt nur als etwas Phänomenales betrachtet und das Denken als einzige Realität verherrlicht, alles Forschen auf Geisteswissenschaft nicht ohne Grund zurückzuführen vermögen. Denn — (und das spräche für jene naturalistische Ansicht) — unser geistiges Leben ist an gewisse Naturvoraussetzungen gebunden und dem Process des Werdens (nasci) unterworfen. Und umgekehrt — (das spricht für diese spiritualistische Auffassung) — alles Natürliche ist uns nur als Geistiges, als zusammenhängende Bewegungskraft verständlich und in Worte fassbar. Und wer wollte der Naturwissenschaft absprechen, dass sie Geisteswissenschaft sei, da sie auf der Mathematik ruhend, die allgemeinen Verhältnisse in Raum und Zeit als Gedankenbau, als System von Gesetzen zu reproduciren bestrebt ist? Umgekehrt, wer wollte der Geisteswissenschaft absprechen, dass sie Naturwissenschaft sei, da sie eben die Natur des menschlichen Redens und Handelns, der geschichtlichen Culturentwickelung zusammenhangsvoll zu erfassen sich zur Aufgabe macht?

Allein diese verwirrende Wortspielerei, wie sie heut zu Tage hüben und drüben, bei Naturalisten und Idealisten, gang und gäbe ist, erscheint nur dazu geeignet, unnützen Streit zu erregen wegen mangelnder Grenzreguliruug. Die Grenze ist eine relative, das kann niemand leugnen. Aber sie ist keine unbestimmbare. Cum grano salis lässt sie sich klar bezeichnen, lässt sich die Scheidelinie unverkennbar ziehen.

Aus unserer grundlegenden Entwickelung über den allgemeinen Begriff des Sittlichen (§. 1 ff.) ergiebt sie sich mit innerer Nothwendigkeit. Wo mit dem zwecksetzenden Handeln die Sphäre der menschlichen Culturgeschichte beginnt und im Wort, in der Tradition, in der normgebenden Sitte zu Tage

tritt, da beginnt die Domäne der sogenannten Geisteswissenschaften. Zu ihr gehören also alle Sprachforschung, Sitten- und Culturgeschichte, alle historische Forschung, die auf Quellen im Wort zurückgeht. Zu ihr gehört schliesslich die Ethik im weitesten Sinne, sofern sie die aller geistigen Zwecksetzung und geschichtlichen Entwickelung zu Grunde liegenden allgemeinen Gesetze der Willensbewegung zu erforschen hat. Da alle diese Sphären wissenschaftlichen Erkennens von der Idee getragen sind, welche sich als höchster zu erreichender Lebenszweck im Bewusstsein der Menschheit ausgestaltet, so kann man die Ethik als die ideale Geisteswissenschaft *κατ᾽ ἐξοχήν*, als den Culminationspunkt aller Sprach-, Cultur-, Social- und Geschichtswissenschaft bezeichnen.

So weit in der räumlich und zeitlich bedingten Welt des Werdens eine zusammenhängende Bewegung gesetzmässiger Art sich kund giebt, ohne dass das Wort als Ausdruck bewussten Gedankens oder die Handlung als Ausdruck bewusster Zwecksetzung zu Tage tritt, haben wir das Gebiet der Physik, der Naturforschung im weitesten Sinne, mag sie nun die materiell bedingten organischen Gesetze des Makrokosmos, der Gesammtnatur, oder des Mikrokosmos, des menschlichen Leibes in seiner Entstehung und Veränderung betrachten. Daher wird auch die Physik vorzugsweise realistisch sich gestalten, d. h. die Causationsverhältnisse des Seienden betrachten, wie es als ein Gewordenes und stetig Werdendes sich in der sinnlich wahrnehmbaren Welt darstellt. Die eigentliche Naturwissenschaft hat an der Sphäre des wortbildenden und zwecksetzenden Gemeinschaftslebens ihre Grenze, obwohl sie die materiellen Bedingungen auch für das Sprechen und Handeln der Menschen zu untersuchen das Recht und die Pflicht hat.

Aber damit ist doch der Streit um das Object und die Qualität dieser beiden Hauptdisciplinen noch nicht geschlichtet. Wir wissen, wie das Ideale und Reale ineinander ein- und übergreifen. In jedem real Seienden, sofern es ein Werdendes und sich Bewegendes ist, liegt auch ein ideales Moment, zu dem es sich zielsetzlich entwickelt. Also involvirt auch die Erkenntniss des realen Seins immer die Erkenntniss eines idealen Sollens, ein normatives Moment für zukünftige und vollendete Ausgestaltung. Und wiederum, nirgends können wir uns eine allgemein gültige ideale Norm denken, ohne sie begründend auf ein wahrhaft reales Sein zurückzuführen, auf allgemeine immanente Gesetze des Werdens und der Entwickelung.

Daher hat auch die Physik, als Wissenschaft von den materiell bedingten Gesetzen des empirisch Seienden, ein ideales Ziel, und die Ethik, als Wissenschaft von den geistig bedingten Gesetzen der practischen Zwecksetzung oder des Seinsollenden, eine reale Basis. Die idealen Momente der Physik bilden das Untersuchungsfeld der Mathematik, die ewig realen Grundlagen der Ethik stellen sich uns als das Forschungsgebiet der Metaphysik dar. Beide dienen zum Beweis für den tiefen Connex und die Wechselbeziehung aller menschlichen Wissenschaft. Die Mathematik, auf die idealen Verhältnisse in Raum und Zeit zurückgehend und sie als nothwendigen Gedankenbau ausgestaltend, bildet die Prämisse für die methodische Erforschung und das Verständniss der physicalischen und chemischen, der planetarischen und terrestrischen Entwickelungsgesetze. Die Metaphysik, auf die ewig realen Bedingungen alles Seins und Daseins, auf das Absolute und in sich Einheitliche, auf Gott und das Gesetz seines Wesens zurückgehend, bildet wiederum die nothwendige Prämisse für die Ethik oder die methodische Erforschung der Gesetze des Sollens, der auf die menschlich-sittliche Lebensgestaltung influirenden normativen Momente. Jeder ungekünstelte Verstand wird ohne Weiteres „das Sollen stets für etwas halten, das im Seienden bereits vorhanden ist.“ Sonst wäre es für einen consequenten Denker überhaupt mit der Sittlichkeit vorbei, sie wäre purer Schein, sobald sie kein Fundament im Seienden hat. Eine Metaphysik, die, richtig gestellt, zunächst die werdende Welt begreift, findet in dieser das Sollen und wird sich — wie neuerdings Dr. Kaftan der Herbart'schen Anschauung gegenüber schlagend durchgeführt hat (a. a. O. S. 48) — „des Geschäftes nicht erwehren können, es in seiner Eigenartigkeit in Betracht zu nehmen.“

Immerhin ist aber in der Naturwissenschaft oder Physik das Interesse vorwaltend auf das real-Seiende und seine materiell bedingte Causation, in der Geisteswissenschaft oder Ethik auf das Seinsollende und seine ideal bedingte Motivation gerichtet. Dort ist das an sich Nothwendige in allem Geschehen, hier das für uns Nöthigende in aller Geschichte, dort der ursächliche Zusammenhang, hier die motivirte Zwecksetzung, dort die äussere Nothwendigkeit, hier die innere Freiheit der bestimmende und characteristische Gesichtspunkt. „Dadurch hebt sich das Ethische von dem Organischen ab, wird das Gesetz aus einem Naturgesetz zum ethischen, dass es zwar ebenso nothwendig ist wie jenes und jede Verletzung desselben sich sofort bestraft, dass es aber frei bejaht sein will. Das ist das Eigenthümliche des

sittlichen Phänomens, welches wir Sollen nennen, dass ein zwingendes Gesetz sich geltend macht, ohne zu zwingen" (Kaftan a. a. O. S. 70 f.).

Es mag als Zeichen creatürlicher Beschränktheit und menschlicher Unvollkommenheit angesehen werden, dass für uns und unsere Denkweise Physik und Ethik, Reales und Ideales, Sein und Sollen annoch getrennte oder unterschiedene Denk-Sphären sind. Aber ohne den Thatsachen unseres Bewusstseins zu nahe zu treten, können und dürfen wir sie nicht identificiren. Es hiesse das nichts anderes, als das absolute Wissen, die Domäne des göttlich Vollendeten, usurpiren und anticipiren. Es hiesse Einbildung, statt bescheidener Ausbildung unseres Wissens erreichen. Schranke und Maass sind die Bedingung soliden Wissens.

Bis zur Zeit der Vollendung aber, in welcher allerdings nach Schleiermacher's Ausdruck die Physik zur Ethik und die Ethik zur Physik werden soll, weil das Seinsollende dann auch als das in Wirklichkeit schon Seiende und umgekehrt gedacht werden muss, — bis dahin ist uns Staubgeborenen ein Gebiet des Wissens als sonderliche Gabe Gottes geschenkt, ein Gebiet, das gleichsam prophetisch das Ideal der Vollendung zu anticipiren und dasselbe vor unser ahnendes Auge und die künstlerisch gebärende Phantasie zu stellen bestimmt ist. Es ist das das Gebiet der Aesthetik, welche das Reale und Ideale zu verknüpfen und die schöne Durchdringung beider auf allgemein gültige Gesetze characteristischer Darstellungsform zurückzuführen hat. Aber auch sie, darin mit der Ethik verwandt, wird die theoretischen Gesetze zu bestimmten Kunstregeln für das sich individualisirende Leben auszubilden haben, wie andrerseits die Technik auf Grundlage der Physik die allgemein gültigen Naturgesetze dem menschlichen Lebensbedürfniss anzupassen und für dasselbe practisch zu verwerthen hat.

Ein weiterer Beweis dafür, dass in der gegenwärtigen Entwickelung unseres Erkenntnisslebens stets das Sein mit dem Sollen, das Reale mit dem Idealen, die Natur mit dem Geiste Hand in Hand gehen muss, lässt sich auch aus der encyclopädischen Stellung der Psychologie entnehmen. Wenn dieselbe als wissenschaftliche Erklärung der Seelenvorgänge sich nicht dem realen Boden entziehen und phantastisch werden soll, so wird sie die naturwissenschaftlichen, näher psychophysischen und physiologischen, resp. chemischen Bedingungen des empirischen Seelenlebens stets zu berücksichtigen und als Erfahrungs-Material für den Inductionsschluss zu verwerthen haben. Wenn sie andrer-

seits nicht die im Seelenleben vorkommenden Thatsachen der Ideenbildung und Normsetzung unerklärt lassen, wenn sie nicht durch falschen Empirismus oberflächlich und äusserlich werden will, so wird sie die inneren Erfahrungen geistigen Lebens beobachtend zu sammeln und zu einer Lehre von der persönlichen Characterentwickelung des Menschen deductiv auszugestalten haben. Wenn wir uns dabei den Sinn des Mill'schen Ausdrucks: Ethologie (resp. nach Bahnsen: Characterologie) vergegenwärtigen, so wäre die gesunde Psychologie wie als das Bindeglied zwischen Physik und Ethik, so als die Brücke zwischen Physiologie und Ethologie zu bezeichnen.

Doch es ist Zeit, nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen nunmehr genauer festzustellen, wie in dem Gesammtrahmen ethischer Geisteswissenschaft sich die theologische Ethik von der philosophischen unterscheidet.

Resultat:

§. 20. Alle menschliche Wissenschaft ist unter der Voraussetzung, dass der Welt selbst eine Logik immanent ist (§. 17), darauf gerichtet, die dem Universum innewohnenden Gesetze zu einem erkenntnissmässigen Gedankenbau zu gestalten. Auf der Voraussetzung der Logik als der formalen Denklehre ruht daher die allgemeine Möglichkeit wissenschaftlich materialer Denkarbeit.

Sofern sich die letztere auf die Erforschung der Entwickelungsgesetze des materiell bedingten Natur-Lebens bezieht, nennen wir sie Physik; sofern sie sich die Erforschung der Entwickelungsgesetze des geistig bedingten Person- oder Geschichts-Lebens zur Aufgabe macht, bezeichnen wir sie als Ethik im weitesten Sinne des Wortes.

In beiden Sphären, in der Natur- wie in der Geisteswissenschaft, ist mit der Untersuchung des real Seienden, sofern dasselbe ein Werdendes und sich Bewegendes ist, auch ein ideales Moment des Sollens oder des Normsetzens für zukünftige Entwickelung verbunden. Gleichwohl hat die Physik (auf der Grundlage der Mathematik) vorzugsweise die Gesetze des realen Seins, die Ethik (auf der Grundlage der Metaphysik) die Ge-

setze des idealen Sollens in ihrem Zusammenhange zu eruiren. Die **Aesthetik** hingegen soll das Reale als charactervolle Darstellungsform des Idealen ins Auge fassen und auf allgemeine Regeln der Schönheit zurückführen, während die Technik die allgemeinen Gesetze der Natur den speciellen Zwecken des menschlichen Lebensbedürfnisses dienstbar zu machen bestrebt ist.

Dass Sein und Sollen auch in der wissenschaftlich **ethischen** Untersuchung nie von einander getrennt werden dürfen, ergiebt sich namentlich aus der encyclopädischen Stellung der **Psychologie**, welche als wissenschaftliche Erklärung der Seelenvorgänge das Bindeglied zwischen Physik und Ethik, wie zwischen Physiologie und Ethologie bildet.

§. 21. Verhältniss der Theologie zur Philosophie, näher der theologischen Ethik zur Moralphilosophie. Falsche Entgegensetzung und falsche Vermischung beider. Der Unterschied des Ausgangspunktes und der Methode in der theologischen und philosophischen Moral. Die nothwendige Ergänzung beider zu tieferer Begründung christlicher Weltansicht.

„Die Philosophie, wenn sie (als Weltweisheit) bleibt was sie ist, vermag dem Christenthum philosophisch nicht gerecht zu werden; und in dem Maasse als es ihr gelingt, hört sie auf Philosophie zu sein und tritt hinüber in das Gebiet der Theologie". Dieser Satz in **Frank's** „System der christlichen Gewissheit" erscheint geeignet, von vorn herein Misstimmung zwischen beiden Lagern, dem theologischen und philosophischen zu erzeugen. Denn er involvirt den unrichtigen oder wenigstens missverständlichen Gedanken, dass es eine „christliche" Philosophie allemal nicht geben könne, ohne dass sie in das Arbeitsfeld und die Arbeitsweise der Theologie sich verirre.

Freilich wird diese auf **Schleiermacher** zurückzuführende principielle Entgegensetzung von Philosophie und Theologie ihr relatives Recht behaupten, wenn es gilt der bekannten **Hegel'**schen Vermischung beider Gebiete zu wehren, resp. die christliche Theologie davor zu bewahren, dass sie von der Philosophie verschlungen werde, oder die Philosophie davor zu schützen, dass sie nicht in Theologie ausarte. Beide Formen wissenschaftlichen Denkens, die philosophische und theologische, werden in dem Maasse genuin und gesund sich gestalten, als sie ihres Unterschiedes sich klar bewusstwerden, um sich gegenseitig zu ergänzen.

Darin aber scheint mir Rothe Schleiermacher gegenüber vollkommen Recht zu haben, dass der Unterschied nicht in dem Gegenstande: in dem Christenthum gegenüber der natürlichen Menschenvernunft — zu suchen sei. Denn es giebt eine „natürliche Theologie", wie wir sie z. B. auf dem Boden heidnisch religiöser Erkenntniss-Entwickelung in der vorchristlichen oder ausserchristlichen Sphäre zu suchen haben. Und es giebt eine „christliche Philosophie", wie sie uns dort entgegentritt, wo die philosophische Argumentationsweise getragen und durchdrungen ist von christlichem Geiste, wo sie das Christenthum als „Bestandtheil des gegenwärtigen Weltbewusstseins" — wie Frank selbst richtig bemerkt — anerkennt und zu wissenschaftlichem Verständniss bringt. Wie wir oben (§. 16) vom christlichen Staate reden konnten, ohne den Staat zu einer blossen Glaubensgemeinschaft zu machen, so können wir auch von einer christlichen Philosophie sprechen, ohne die Philosophie zu einer blossen Glaubenswissenschaft zu verengen. Innerhalb der christlichen Weltperiode giebt es so zu sagen kein Element des geistigen Lebens, welches nicht — bewusst oder unbewusst — mit ein Erzeugniss des Christenthums wäre, das nun einmal unläugbar als das Grundprincip der geschichtlichen Entwickelung unserer ganzen Culturentwickelung bezeichnet werden darf, auch wo „die Etiquette des Christlichen" (Rothe) nicht an ihrer Stirne zu lesen ist. In diesem Sinne steckt — cum grano salis verstanden — allerdings „das Christliche der neuen Welt im Blute".

Frank meint, darin mit v. Hofmann zusammenstimmend, dass die Philosophie nur mit einer ungelösten Zweifelfrage oder mit dem Nachweis des ungestillten Heils- und Wahrheitsbedürfnisses für den natürlichen Menschen ihre Arbeit schliessen könne. Und wo die Philosophie mit jener Frage schliesse, da setze die christliche Theologie mit der positiven Antwort ein. Denn nach dem Urtheile christlicher Erkenntniss könne durch die „rein intellectuellen Mittel" der Philosophie eine „Erhebung des natürlichen Bewusstseins auf die Stufe des christlichen" nicht zu Stande kommen. Denn „das Verständniss der geistlichen Objecte des christlichen Glaubens sei bedingt durch den vorangehenden Contact mit denselben auf dem Wege ethisch-christlicher Erfahrung". Daher könne die christliche Theologie sich den „desfallsigen Versuchen der Philosophie gegenüber nicht anders als skeptisch verhalten".

Allein, so wahr jene Behauptung von der Unfähigkeit der Philosophie, christliche Erfahrung und Glauben mit ihren Mitteln

zu bewirken sein mag, — die christliche Theologie befindet sich ja, wie wir oben gesehen (§. 17 u. 19) in derselben Lage. Auch sie vermag als Wissenschaft vom Christenthum nicht christlichen Glauben zu erzeugen oder „das natürliche Bewusstsein auf die Stufe des christlichen“ zu erheben. Und von der anderen Seite braucht dem Philosophen die christliche Gesinnung, wie sie aus dem erfahrungsmässigen Contact mit dem Heilsobject hervorgeht, keineswegs zu fehlen. Ja diese erfahrungsmässige ethisch-religiöse Berührung mit demselben erscheint auch für ihn nothwendig, wenn er anders eine christliche, d. h. das Christenthum mit philosophischen Erkenntnissmitteln richtig abschätzende und verwerthende Weltweisheit zu Wege bringen soll. Das hat neuerdings namentlich Frank gegenüber Dr. A. Carlblom in Dorpat in seiner geistvollen Abhandlung über „Theologie und Philosophie“ (Dorp. theol. Zeitschr. 1873 S. 214 ff.), schlagend nachgewiesen.

Es kommt, wie mir scheint, bei der klaren Grenzbestimmung zwischen beiden Gebieten nicht darauf an, den Gegensatz der subjectiven Gesinnung des theologischen und philosophischen Forschers, noch auch das Heterogene in den Untersuchungsobjecten selbst zu betonen. Denn es kann Theologen geben ohne ernste christliche Gesinnung und Philosophen mit tiefer christlicher Glaubenserfahrung. Und beide: der Philosoph, als Religionsphilosoph und der Theolog, als Dogmatiker, werden auch das Christenthum, die Religion des Heils als das ihnen vorliegende Untersuchungsfeld anerkennen müssen.

Der Unterschied liegt lediglich in dem Ausgangspunkt der Untersuchung und in der Methode der wissenschaftlichen Erforschung. Die Grundlage ist eine andere, das Ziel ein verschiedenes, daher auch der zwischen beiden liegende Weg (die Methode) nicht derselbe.

Während die Philosophie sich in den Mittelpunkt des humanen Weltbewusstseins stellt und von diesem universellen Gesichtspunkt ausgehend auch das Christenthum als Bestandtheil des Weltbewusstseins zu begreifen versucht, geht die Theologie von dem Mittelpunkt der im Glauben erfahrenen christlichen Offenbarungswahrheit, als einer gottgegebenen aus und sucht sich in den gegliederten Zusammenhang derselben zu vertiefen, um die innere Wahrheit des allseitig erforschten Glaubensobjects durch die erkenntnissmässige Erfassung ihrer Consequenz und einheitlichen Entwickelung zu erhärten. Während also die Philosophie den Weg von der Peripherie zum Centrum, geht die

Theologie den Weg vom Centrum zur Peripherie. Die Philosophie, an die allgemeinen Gesetze der Logik anknüpfend, muss auch die Religion nur als Folge denknothwendiger Prämissen, als ein Moment des Weltgesetzes zu erfassen bestrebt sein. Die Theologie, von den Urkunden christlicher Offenbarung ausgehend und die Tradition christlicher Kirche erforschend, versenkt sich in den erfahrungsmässig gewonnenen heilsgeschichtlichen Zusammenhang christlichen Glaubens, um auf kritischem und speculativem Wege den Nachweis zu liefern, dass das geoffenbarte Christenthum dem menschlichen Heilsbedürfniss entspricht und das Welträthsel zur Stillung des menschlichen Wahrheitsdurstes allein zu lösen vermag.

Eine gegnerische, feindselige Stellung braucht also zwischen beiden keineswegs einzutreten. Denn die Theologie muss als Wissenschaft dessen eingedenk bleiben, dass sie jene Formeln propädeutischer Geistesgymnastik, wie sie die Philosophie allein darzureichen vermag, nothwendig bedarf. Und die wahre Philosophie muss sich dessen bewusst bleiben, dass sie, in den Schranken menschlicher Erkenntniss sich bewegend, die Frage nach dem Absoluten (ebenso wie die nach der Entstehung und Ueberwindung des Bösen) nicht endgültig zu lösen und daher mit ihrer Logik eine Gewissheit des Heils und der das Gewissen befriedigenden Heilswahrheit nicht zu beschaffen vermag. Nur für den Fall träte eine gegenseitig misstrauende, skeptische oder gar feindlich exclusive Stellung zwischen beiden Disciplinen ein, wenn die Theologie, ihren Offenbarungs- und Erfahrungsboden verkennend und ihre speciellen Erkenntnissquellen (§. 18) verleugnend, sich als voraussetzungslose Weltweisheit geriren wollte; oder wenn die Philosophie, die Schranken der „reinen Vernunft" kritiklos überspringend und ihre logisch-empirischen Erkenntnissquellen überschätzend, sich hochmüthig als Offenbarungswahrheit verherrlichen und ihren Erkenntnissinhalt dem Theologen als absolute Heilswahrheit octroyiren wollte. Wir könnten diesen Gedanken mit Carlblom (a. a. O. S. 223) auch so ausdrücken: dass eine „Reibung" beider Gebiete nothwendig eintreten müsse, sobald „Seitens der christlichen Wahrheit, auf Grund ihrer Autorität allein, und nicht auf Grund vollzogener Denkbefreiung die Unterwerfung des philosophischen Princips unter das christliche gefordert, Seitens der Philosophie dagegen, auf Grund der Denkconsequenz, die Unterwerfung des christlichen unter sie in Anspruch genommen wird". Bewusstsein der eigenen Schranke, wenn man will: gesunde Bornirtheit ist auch hier Be-

dingung des Friedens. Und je mehr sich die Erkenntniss Bahn bricht, dass Philosophie und Theologie zu gegenseitiger Ergänzung und Controle berufen sind, desto weniger wird ein pietistisches „noli me tangere“ gegenüber der Philosophie, und ein weltweises „odi profanum vulgus“ gegenüber der Theologie Raum gewinnen und sich geltend machen können.

Das Gesagte lässt sich ohne Weiteres auch auf das Verhältniss der theologischen zur philosophischen Ethik anwenden.

„Als theologische Disciplin können wir nur diejenige gelten lassen, welche sich entweder mit dem Ganzen oder irgend einem Ausschnitt des Lebenskreises beschäftigt, den die christliche Lebenserfahrung umschreibt und innerhalb dessen der Theologe als solcher seinen Standort zu nehmen hat“. Diesen, von Frank in dem genannten Werke tief begründeten Satz können wir freudig acceptiren, sobald wir auf die unterstrichenen Worte den Nachdruck legen. Denn inhaltlich genommen hat auch die philosophische Moral, sofern sie sich auf das Christenthum erstreckt, kein anderes Object als die theologische. Sie werden beide sich mit den Entwickelungsgesetzen des christlich-sittlichen Lebens zu beschäftigen Anlass und Nöthigung haben. Auch die philosophische Ethik wird heut zu Tage den „Kreis, den die christliche Lebenserfahrung beschreibt“, nicht ungestraft ignoriren können, ohne — wie das Tausende unter den sogenannt philosophisch Gebildeten allerdings zu thun sich gemüssigt sehen, — einen Anachronismus zu begehen oder eine wissenschaftliche Straussenpolitik zu befolgen. Denn das Christenthum ist nun einmal zu einem sittigenden Ferment für die gesammte moderne Culturentwickelung geworden und wir vermögen Humanität abgelöst vom Christenthum nicht mehr zu denken. Die philosophische Ethik Schleiermacher's ist mit deshalb eine so abstracte und ethnisirende geworden, weil er nach seinem Grundsatze schlechthiniger Trennung der Philosophie und Theologie gänzlich von dem Inhalt christlich-sittlicher Weltanschauung dabei abstrahirt. Es lässt sich heut zu Tage ohne Zurückgebliebenheit keine philosophische Ethik etwa auf rein platonischem oder aristotelischem Boden construiren. Wenigstens kritisch wird der Moralphilosoph sich mit der christlichen Weltansicht auseinanderzusetzen haben, muss also auf „das Ganze oder einen Ausschnitt des Lebenskreises“, den wir Christenthum nennen, nothwendig eingehen.

Aber der „Standort“, d. h. der Ausgangspunkt und

die gesammte ethische Argumentationsweise sind hier und dort, beim philosophischen und theologischen Ethiker allerdings gänzlich andere.

Setzen wir den günstigen Fall, dass der Moralphilosoph mit seiner Ueberzeugung ganz auf dem Boden christlicher Sittlichkeitsidee steht und ihre Consequenzen auch im practischen Leben für wahr ansieht und als wahr anerkennt, so wird er doch nicht vom Sittengesetz als einem geoffenbarten ausgehen oder das Heilsleben auf Grund erfahrener Gnade und Wiedergeburt darstellen dürfen. Der sittliche Bestand des „natürlichen Menschen“ — wenn wir uns so theologisch ausdrücken dürfen — d. h. die allgemein humane Sittlichkeitsidee wird sein nothwendiger Ausgangspunkt sein. Nicht aus der Schrift, sondern vor dem Gewissen als der practischen Vernunft wird er dieselbe zu rechtfertigen haben. Nicht die kirchliche Tradition, sondern die allgemein menschlichen, natürlich gegebenen Gemeinschaftsgebilde und ihre Sitte wird das Regulativ seiner ethischen Deduction sein. Nicht die Heilserfahrung der Wiedergeborenen, sondern das moralische Bedürfniss des Menschen als solchen wird gleichsam die Entelechie seines systematischen Gebäudes bilden. Er baut auf der breiten Basis des universellen Weltgesetzes und wird höchstens, wenn er als christlicher Moralphilosoph seine wissenschaftliche Aufgabe erfasst, dieses Bauwerk, als in der christlichen Weltanschauung gekrönt, in sie als Spitze (pointe) auslaufend darstellen.

Der theologische Ethiker stellt sich aber von vorn herein in das Centrum christlichen Heilsglaubens mit dem Bewusstsein, dass er diesen Glauben nicht ohne die biblische Offenbarungsgrundlage und die kirchliche Ueberlieferung hat und als seinen inneren Besitz verwerthen oder zu wissenschaftlichem Ausdruck bringen kann (§. 18). Er macht sich damit keineswegs einer wissenschaftlichen Erschleichung schuldig. Denn er verlangt ja nicht von vorn herein die theoretisch-wissenschaftliche Anerkennung dieses Erfahrungsobjects von Seiten derer, welche diese Erfahrung vielleicht nicht gemacht oder von ihrer Wahrheit noch nicht überzeugt sind. Er begiebt sich nur, unangesehen ob die philosophische Welt ihn verlacht oder als sonderliches Phänomen achselzuckend betrachtet, in diesen Schacht, in diese Goldgrube der ihm zum Lebensbesitz gewordenen Heilswahrheit, sucht sich allseitig auf diesem ihm vertrauten Gebiete zu orientiren, alle Goldadern zu erforschen, das probehaltige Metall durch das Feuer sachgemässer Kritik zu läutern und als möglichst schlackenfreies

Gut zu Tage zu fördern. Ohne Bild: er sucht das specifisch Christliche nicht blos in seinem genetischen Zusammenhange erkenntnissmässig zu erfassen, sondern auch als das wahrhaft Humane, als die universelle, für die gesammte Menschheit gültige und schlechthin werthvolle Sittlichkeitsidee zu erweisen und zu rechtfertigen. Auch der theologische Ethiker wird dabei inductiv und deductiv verfahren dürfen, wie der Philosoph. Nur wird seine Induction aus den Erfahrungsmomenten christlicher Gemeinschaft und des in Christo begründeten Gottesreiches ihren Ausgangspunkt nehmen, während der Philosoph, in die weiten Sphären allgemein menschlichen Lebens und Denkens sich begebend, von dort aus sich den nächstliegenden Stoff für seinen Inductionsschluss sammelt. Die theologisch ethische Deduction wird in dem Centralgedanken christlichen Offenbarungsglaubens ihren Mittelbegriff und ihr heuristisches Princip finden, während der Moralphilosoph sein System aus einem möglichst allgemeinen, universell humanen, sittlichen Vernunftprincip zu deduciren versuchen wird.

Es liegt auf der Hand, dass bei dieser Verschiedenheit des Verfahrens beide Erforschungsweisen leicht mit einander collidiren können, obwohl sie zu gegenseitiger Ergänzung bestimmt sind.

Wenn der philosophische Moralist sich in vornehmer Selbstüberhebung blind macht gegen das Unzulängliche der allgemein menschlichen sittlichen Erkenntniss, so wird er nothwendig jedes Verständniss für das christliche Heilsleben verlieren müssen. Das mangelnde Verständniss wird sich in schroffe Opposition wandeln, wenn er dem pessimistischen Naturalismus huldigend, jede Erlangung eines auf dem Heilswege zu beschaffenden Zieles der wahren Sittlichkeit für unmöglich hält, oder wenn er umgekehrt, einem optimistischen Idealismus huldigend, den Menschen auch abgesehen vom Christenthum in seiner ethischen Selbstherrlichkeit und autonomen Majestät bewundert, also die Heilsnothwendigkeit und die Regenerationsbedingungen des natürlichen Menschen verkennt.

Auf der anderen Seite würde der theologische Ethiker der philosophischen Erfahrungswissenschaft zu seinem eigenen Schaden sich feindlich gegenüberstellen, wenn er in selbstzufriedener Weise und auf Grund einer als infallibel betrachteten göttlichen Auctorität sich den Gesetzen humaner Bildung entzieht, wenn er sich dessen enthoben glaubt, gemäss allgemein gültigen menschlichen Denkgesetzen sein christliches Erfahrungsgebiet oder den

sittlichen Offenbarungsgehalt der Schrift und Kirchenlehre zu rechtfertigen und zu begründen. Namentlich läuft der theologische Ethiker Gefahr, seinen Blick scheuklappenmässig zu verengen und den Dienst zu verkennen, den eine auf alle menschliche Lebensverhältnisse eingehende Empirie auch der christlichen Weltansicht darzubieten vermag. In der Furcht, fremdes Feuer auf seinen geheiligten Altar zu bringen, emancipirt er sich dann gegen die humane Bildung und verkennt, dass das weite Feld exacter Beobachtung der Thatsachen seiner dogmatischen und esoterischen Tendenz gegenüber ein gesundes Correctiv, eine nothwendige Controle darbietet.

Obwohl ich daher anerkennen muss, dass z. B. die von mir eingeschlagene Methode inductiver Untersuchung der allgemeinen und formalen Gesetze sittlicher Lebensbewegung in dem ersten Theile dieses Werkes mehr moralphilosophischer, als specifisch theologischer Natur ist, so glaube ich doch damit der christlichen Ethik in ihrer positiv theologischen Form einen nicht unwesentlichen propädeutischen Dienst geleistet zu haben, wie ich das in der Einleitung zum ersten Theile weiter ausgeführt habe (§. 17. 20). Es ist hier mit der That bewiesen, dass philosophische und theologische Untersuchung sich ebensowenig mit schelen Augen anzusehen brauchen als die empirische und systematische, die analytische und synthetische Form der Untersuchung.

Es können und sollen sich überhaupt philosophische und theologische Denkarbeit gegenseitig die Hand reichen. Auf dem Gebiete der Erforschung der sittlichen Probleme wird der christliche Theologe dessen eingedenk bleiben müssen, dass er fortwährend mit den von der Philosophie geschliffenen Waffen der Kritik, der logisch-formalen Erkenntnissmethode zu operiren, sein Terrain zu behaupten und seine Schlachten zu schlagen hat, wenn er anders geistig einen Sieg erringen und bei den gebildeten Zeitgenossen sich Gehör schaffen will. Und der Moralphilosoph wird sich sagen müssen, dass ohne die fermentative, Jahrtausende lange Arbeit des Christenthums der Menschengeist noch jetzt in exclusiver Barbarei versunken wäre und dass der Freiheits- und Humanitätsgedanke ein schlechthin ungelöstes Problem bliebe, ohne die grosse, in Christo gipfelnde Offenbarung des Göttlichen und unserer gemeinsamen Gotteskindschaft in ihm. Eine unbefriedigte, sich selbst aushöhlende, keine einzige positiv-sittliche Norm mehr bewahrende Skepsis wäre das Resultat einer schlechthin entchristlichten Moralphilosophie.

Dass also, wie Wuttke sagt, im Hinblick auf das Verhältniss der theologischen Ethik zur Philosophie der „neuen Zeit ein gründliches Misstrauen noth thue", vermag ich meinerseits nicht zuzugestehen. Denn das Misstrauen stellt sich von vornherein jenem Postulat entgegen, welches derselbe Ethiker doch anerkennt, indem er die „Durchdringung der Theologie mit gereifter philosophischer Gedankenarbeit zu ihrer wissenschaftlichen Vollendung" fordert. Dabei braucht die theologische Sittenlehre sich keineswegs „in characterloser Selbstvergessenheit an das erste beste, zeitweise glänzende philosophische System wegzuwerfen". Nicht das schmiegsame Eingehen in die beschleunigten Wandelgestaltungen der Tagesphilosophien kennzeichnet die Würde moraltheologischer Denkthätigkeit, wohl aber die neidlose Anerkennung der Gaben und formalen Erkenntnissmittel, welche nur ein in philosophischer Zucht geübter Geist zu gebrauchen und zu handhaben versteht. Das Misstrauen erzeugt nie ruhige, sachliche Kritik. Alles zu prüfen und das Gute zu behalten ist ein Zeugniss gesunden und vorurtheilsfreien wissenschaftlichen Sinnes.

Resultat:

§. 21. Wie Theologie und Philosophie bei richtiger, methodischer Grenzregulirung beider Forschungsgebiete keineswegs in einen feindlich exclusiven Gegensatz zu treten brauchen, noch auch mit einander identificirt und vermischt werden dürfen, so wird auch das Verhältniss der theologischen Ethik zur Moralphilosophie in dem Maasse normal sich gestalten, als bei aller Verwandtschaft des Objectes die Verschiedenheit der Aufgabe und Methode auf gegenseitige Ergänzung hinweist.

Die Moralphilosophie, auch wo sie von christlichem Geiste durchdrungen ist, nimmt doch von dem allgemein humanen Bewusstsein und dem universellen Weltgesetz ihren Ausgangspunkt, um von da aus ein wissenschaftliches Verständniss wo möglich auch für das Christenthum und seine besondere Sittlichkeitsidee zu gewinnen. Die theologische Ethik versenkt sich auf Grund biblischer For-

schung und kirchlicher Bekenntnissgemeinschaft in den Mittelpunkt christlichen Glaubens, um von dem erfahrungsmässigen Thatbestande des Heilslebens aus die Reichsgesetze christlich sittlicher Entwickelung in ihrer Wahrheit und Gemeingültigkeit zu erweisen.

In dem Maasse als die philosophische Moral sich dem Verständniss der christlichen Sittlichkeitsidee sei es in naturalistisch-pessimistischer, sei es in idealistisch-optimistischer Selbstgenugsamkeit entfremdet, oder die theologische Ethik in dem stolzen Bewusstsein einer fertigen und abstracten Offenbarungsauctorität sich von der Zucht philosophischer Denkarbeit emancipirt, wird auch ein scharfer Gegensatz zwischen philosophischer und theologischer Ethik unvermeidlich sein. Eine heilsame gegenseitige Ergänzung und Förderung beider Disciplinen wird nur dann sich realisiren, wenn der Moraltheolog sich dessen bewusst ist, dass ihm ohne die philosophisch-propädeutische Geistesgymnastik eine wissenschaftliche Rechtfertigung der christlich sittlichen Weltanschauung nicht gelingen kann, und der Moralphilosoph dessen eingedenk bleibt, dass ohne Verständniss des positiven Christenthums seine systematische Denkarbeit mit einem ungelösten Problem endigen und in eine unfruchtbare Skepsis auslaufen muss.

§. 22. Die Stellung der christlichen Sittenlehre und ihrer wissenschaftlichen Begründungsform zu den übrigen theologischen Disciplinen. Verhältniss zur biblisch-historischen, systematischen und practischen Theologie, resp zur christlichen Pädagogik. Die nähere Verwandtschaft mit der Apologetik und Polemik. Unmöglichkeit eines „Systems christlicher Gewissheit“ als gesonderter Disciplin neben der Dogmatik und christlichen Socialethik.

Die immer noch brennende Streitfrage über die innere Gliederung der Theologie als christlicher Glaubens- oder Religionswissenschaft werden wir hier nicht zu entscheiden haben. Ob man eine Zwei-, Drei- oder Viertheilung annimmt, ob man sie als historische und systematische Theologie unterscheidet, ob man die practische Theologie als dritten gesonderten Theil abzweigt, ob man in der historischen noch eine exegetisch-biblische Unterabtheilung macht, ist für die encyclopädische Stel-

lung der Ethik irrelevant. Die Ethik gehört jedenfalls zur systematischen Theologie; darüber besteht nirgends ein Zweifel. Die systematische Theologie hat aber das Gesammtgebiet christlicher Heilslehre in seinem inneren Zusammenhange darzustellen und als in sich geschlossene Wahrheit zu deduciren (§. 17).

Selbstverständlich bilden die historischen Disciplinen, welche es mit den Urkunden und dem allmäligen Werden der christlichen Religion zu thun haben, die Basis und Voraussetzung der systematischen Gliederung und Rechtfertigung christlicher Heilswahrheit. Je nachdem diese historische Untersuchung sich auf die Heilsgeschichte oder Kirchengeschichte wendet, je nachdem man also heilsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden unterscheidet, wird man auch innerhalb der historischen Theologie die biblisch-exegetische von der kirchengeschichtlichen Untersuchung abgrenzen. Obwohl beide Gebiete sich nicht von einander scheiden oder absolut begrenzen lassen, so empfiehlt sich doch jene unterscheidende Gliederung, sofern die Schrift als Urkunde der Heilsgeschichte von allen menschlichen Zeugnissen in der Geschichte der Heilsaneignung specifisch sich unterscheiden lässt. Nur für denjenigen Theologen, welcher die Schrift und die in ihr bezeugte wunderbare Heils- und Offenbarungsgeschichte der kirchengeschichtlichen Entwickelung vollkommen gleichstellt, aber eben damit aufhört den positiv göttlichen Boden des Christenthums anzuerkennen, fällt die biblische und historische Theologie schlechthin zusammen. Wird jedoch, wie wir oben bereits (§. 18) gethan, die Schrift als specifische, normative Quelle für das kirchliche Christenthum anerkannt, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass die wissenschaftliche (d. h. kritische und exegetische) Schrifterforschung, wie sie in der „biblischen Theologie“ als der quellenmässigen Darlegung des fortschreitenden Lehrinhalts der Offenbarung gipfelt, die grundlegende Basis für alle historischen und systematischen Disciplinen christlicher Religionswissenschaft bildet.

Die historischen Disciplinen werden insbesondere die Entwickelung des Gemeinglaubens der Christenheit, wie derselbe sich auf Grund der Schrift im Bekenntniss (Dogma), im Cultus, in der Verfassung und in dem Gesammtleben der Kirche innerhalb der Welt- und Völkergeschichte allmälig ausgestaltet hat, zu wissenschaftlicher Erkenntniss zu bringen haben. Wie die biblische Theologie in den exegetischen, so bildet die Symbolik,

als die comparative quellenmässige Darstellung der verschiedenen Confessionslehren, in den kirchenhistorischen Disciplinen den Höhepunkt, mit welchem dieselben an die systematischen Fächer angrenzen und das gewonnene Resultat christlicher Glaubensentwickelung dem systematisirenden Denken zu weiterer Verarbeitung und wissenschaftlicher Rechtfertigung übergeben. Lediglich verwirrend ist es, wenn man, wie Rothe will, die Dogmatik, die Haupt- und Centraldisciplin systematischer Theologie, oder auch, wie Schleiermacher will, die Apologetik (resp. Polemik) in die kirchenhistorischen Fächer hineinrubricirt. Obwohl alle systematische Geistesarbeit auf historischem Boden erwachsen muss und sich ohne Kenntniss des bisher Geleisteten nicht sachgemäss und wirkungsvoll gestalten kann, so ist diese Arbeit selbst doch von aller historischen Untersuchung insofern zu unterscheiden, als es sich bei der letzteren um kritische Feststellung eines gegebenen Thatbestandes handelt, bei ersterer die principielle Rechtfertigung eines idealen Wahrheitsgehaltes erstrebt wird.

Namentlich Rothe gegenüber haben wir unsere Auffassung näher zu begründen, da er der theologischen Ethik ausschliesslich die Würde einer systematischen Disciplin vindicirt, weil sie allein das christlich religiöse Bewusstsein „speculativ“, aus Einem Centralprincip heraus mit absoluter und universeller Gültigkeit deduciren soll, während die Dogmatik lediglich die „Zusammenfassung der kirchlich gegebenen Dogmen zu einem abgeschlossenen Dogmensystem“ durchzuführen habe. So, meint Rothe, wäre es allein möglich, Dogmatik und Ethik scharf abzugrenzen, während der Unterschied sich nicht „klar machen lasse, so lange er in dem Gegenstande beider Disciplinen gesucht werde.“

Rothe bewegt sich hier zunächst in einem eigenthümlichen Selbstwiderspruch. Wenn er die Dogmatik als „System“ kirchlicher Lehre anerkennt, so kann er sie unmöglich als „Disciplin der historischen Theologie“ bezeichnen. Denn nach seinen eigenen Prämissen besteht die systematische Geistesarbeit eben darin, von Einem Grundgedanken aus das Ganze in seinem wohlgegliederten und innerlich berechtigten Zusammenhange zu erfassen. Gerade bei Rothe, d. h. bei der Voraussetzung des schlechthin identischen Objectes der Glaubens- und Sittenlehre verwischt sich der klare Unterschied zwischen Dogmatik und Ethik, da ja nach ihm die Ethik das christliche Glaubensbewusstsein so darzustellen hat, wie es nicht blos in dem Einzelnen, sondern auch

„in der Gemeinschaft“ lebt. Aber freilich sind ihm die christlichsittliche Gemeinschaft und die christliche Kirche nicht sich deckende Begriffe. Und hier liegt der eigentliche Grund für seine Scheu vor einer Zusammenschweissung beider systematischen Wissenschaften der Theologie. Da nach Rothe „die Kirche nicht die vollendete Form christlicher Gemeinschaft ist, so gehört gerade auch dieses: dass ihre (der Kirche) Entwickelung zugleich ihre allmälige Wiederauflösung ist, mit zur Normalität ihres Zustandes.“ Mit anderen Worten: wie die Kirche in das sittliche Gemeinwesen (bei Rothe bekanntlich der „vollendete Staat“) sich „auflösen“ muss, so soll die Dogmatik, als die Wissenschaft von der kirchlichen Lehre, in die Ethik, als die Wissenschaft von den allgemein gültigen sittlichen Lebenswahrheiten aufgehen, aufgehoben werden. Damit wäre denn der erste Schritt zur Aufhebung des Dogma's, der ganzen christlichen Glaubensmetaphysik in die Moral, in eine bürgerlich-sittliche Humanitätsreligion gethan. Die Dogmatik wäre christlich-theologische Paläontologie und nur die Ethik befreite das christliche Bewusstsein aus dem petrificirten Zustande zur Lebensfähigkeit!

Wir haben schon bei der näheren Verhältnissbestimmung von Religion und Moral (§. 4. 8. 12. 16) gesehen, wie unmöglich und sachwidrig solch eine Unterscheidung und Abtrennung beider Forschungsgebiete ist. Es hiesse die Moral lahm legen und ihr als christlicher die Lebensader unterbinden, wollten wir sie von der kirchlichen Glaubenswahrheit emancipiren. Auch Rothe gelingt das nicht, da er doch alle religiösen und metaphysischen Glaubenswahrheiten nach seiner speculativen Methode in die Ethik hineinarbeitet. Es hat nur den für die Allgemeingültigkeit seiner Resultate precären Vortheil, dass diese Wahrheiten sich rein subjectivistisch gestalten und dem von ihm selbst gestellten Postulate: dem christlichen Gemeinschaftsbewusstsein zu entsprechen, — keineswegs gerecht werden. Ausserdem wird aber die gesammte Dogmatik, die ganze christliche Metaphysik, doch in die Ethik hinüberescamotirt und eben dadurch die von uns früher gerügte Grenzverwischung verschuldet.

Dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch schlägt aber Rothe direct ins Angesicht, wenn er die dogmatische Geistesarbeit, die doch das Specifische aller synthetisch-deductiven Gedankenentwickelung ist, der Kategorie der „Systembildung“ entnimmt. Bezeichnet man doch in allen Gebieten des Wissens — in der Jurisprudenz, wie in der Philosophie, in der Naturbetrachtung wie in der Geschichtserforschung — mit dem „Dogmatischen“

das eigentlich deductive Verfahren, und hat man nicht seit Kant sich daran gewöhnt, mit dem Namen des „Dogmatismus“ oder des „Dogmatisirens“ diejenige Richtung zu bezeichnen, welche mit Umgehung oder Ignorirung des empirischen und kritischen Verfahrens, mit Geringschätzung der Analyse des Gegebenen Alles synthetisch und a priori festzustellen und systematisch zu deduciren sucht?

Indem wir uns vor der Gefahr des Dogmatismus durch eine tiefere, organische Verhältnissbestimmung der historisch-kritischen und systematisch-deductiven theologischen Disciplinen zu hüten suchen, werden wir nach dem in §. 17 Ausgeführten nicht umhin können, der systematischen Geistesarbeit insofern die Palme zu reichen, als sie dazu berufen ist, das eigentliche Hauptziel alles Wissens: die in sich zusammenstimmende Erfassung und Rechtfertigung der inneren Wahrheit und Consequenz eines ganzen Forschungsgebietes, annähernd zu erreichen.

Hülfsdisciplinen für diese Hauptarbeit innerhalb der Theologie sind die Apologetik und Polemik; die Hauptarbeit selbst wird in sich ergänzender Theilung geleistet von der Dogmatik und Ethik.

Hülfsdisciplinen der systematischen Theologie nennen wir die Apologetik und Polemik, weil beide die systematische Zusammenfassung der christlichen Glaubenslehre nicht erst zu erzeugen oder herzustellen haben, sondern auf Grund des biblisch und kirchlich Festgestellten die Wahrheit derselben gegenüber dem Widerspruch von Aussen und Innen zu schützen und zu rechtfertigen haben. Sie knüpfen also an das historisch Gegebene an und suchen das geoffenbarte und kirchlich entwickelte Christenthum entweder in seinem Verhältniss zum natürlich-humanen, antichristlich-heidnischen Bewusstsein (die Apologetik) oder in seinem Gegensatz zur häretisch-entwickelten und antikirchlichen Ausgestaltung und Ausartung des Glaubens (Polemik) mit wissenschaftlichen Schutz- und Trutzwaffen zu vertheidigen. Es kann dieses apologetische und polemische Material selbstverständlich auch innerhalb des Systemes selbst durch antithetisch-dialectische Beweisführung ins Auge gefasst und berücksichtigt werden. Aber bei dem vorzugsweise thetischen Character des deductiven Nachweises käme doch ein heterogenes, den Ueberblick der systematischen Gedankenentwickelung störendes Moment hinein, welches nur in Rücksicht auf die acade-

mische Lehrpraxis innerhalb des Systems berücksichtigt zu werden ein relatives Recht hat.

Neben der Apologetik und Polemik, wie man neuerdings gewollt hat (Frank), ein besonderes „System christlicher Gewissheit“ als einen integrirenden Bestandtheil der systematischen Theologie, oder eine propädeutische Hülfswissenschaft der Dogmatik und Ethik anzuerkennen, fühle ich mich schlechterdings ausser Stande.

Schon der Ausdruck „System der Gewissheit“ scheint uns einen inneren Widerspruch zu involviren. Denn die „Gewissheit“ ist ein innerer Zustand, der zwar als solcher wohl einer psychologisch-ethischen Analyse fähig ist, aber keinen zu systematisirenden Inhalt hat. Will man aber den Genitiv in dem Gesammtbegriff „System der Gewissheit“ so fassen, dass es sich um systematische Darstellung dessen handelt, was dem Christen im Glauben gewiss geworden, so vermag ich den Unterschied solcher Darlegung von der Dogmatik und Ethik nicht zu fassen. Denn die Glaubensgewissheit in ihrem sachlich gegliederten Zusammenhange wissenschaftlich zu rechtfertigen, ist ja die specifische Aufgabe dieser systematischen Hauptdisciplinen, namentlich der Ethik. Frank's Darlegung der Art und Weise, in welcher „das System der Gewissheit von der Wiedergeburt und Bekehrung im Unterschied von der Dogmatik zu handeln habe“ (S. 95 ff.) ist gerade der Erweis, dass in dieser Hinsicht betrachtet jenes System ganz und gar ethisch gefärbt ist. Denn es geht nicht bloss von einer Gewissheit des christlichen Gewissens aus, sondern bedarf auch für seine Durchführung fort und fort dogmatischer und namentlich ethischer Lehrsätze, die ohne wissenschaftliche Erschleichung hier ebensowenig wie in den sogenannten „Prolegomenen“ zur Dogmatik und Ethik vorausgenommen werden dürfen. Wenn die Wiedergeburt als „Umwandlung unseres ganzen sittlichen Wesens“ (S. 97) die Grundlage der „gesammten christlichen Gewissheit“ bilden soll, so liegt doch auf der Hand, dass diese eben in der systematischen Durchführung des „gesammten christlichen Heilslebens“ erst zum wissenschaftlichen Ausdruck gelangen kann. Der Fehler, den die gewöhnlichen Prolegomenen begehen: eine Menge apologetischen und polemischen Stoffes auf Grund anticipirter, und erst im System selbst verständlicher Begriffe im Voraus zu verarbeiten, erscheint in solch einem „System christlicher Gewissheit“ zu colossalem Maasstabe herangewachsen, gleichsam in hypertrophischer Eigenart. Dabei verkenne ich keineswegs, dass die genannte

Arbeit selbst als geistvoller Versuch die grösste Anerkennung verdient. Nicht bloss negativ, sofern sie uns eine Warnung darbietet vor einseitiger Ausgestaltung der „Prolegomenen“ zu unerlaubter Fülle und Scheinselbstständigkeit. Auch positiv ist sie, wie wir oben schon sahen (§. 17), ein höchst werthvoller Beitrag zur christlich-theologischen Erkenntnisstheorie. Ausserdem enthält sie ein reiches apologetisches Material, in geistvoll-origineller, wenn auch etwas zu abstracter Darstellungsform, ein Material, welches aber erst im Zusammenhange eines vollständigen „Systems der Apologetik“ (Delitzsch) seine sachgemässe Verwerthung und sein richtiges Verständniss, ja seinen einzigen wissenschaftlichen Halt gewinnen kann.

Was aber jene tiefen erkenntnisstheoretischen Deductionen betrifft, so bilden sie meiner Meinung nach gar kein eigenes „System“, da sie auf den Inhalt des christlichen Glaubens noch gar nicht eingehen. Sie enthalten vielmehr eine formale theologische Propädeutik, welche entweder nach ihrer allgemeinen Seite in der Einleitung zur theologischen Encyclopädie oder nach ihren speciellen Momenten (wie Darlegung der deductiven Erkenntnissform) in den grundlegenden Prolegomenen zu den systematischen Fächern behandelt sein will. Denn die ganze Theologie soll ja die unmittelbare christliche Glaubensgewissheit, wie Frank selbst zugestehen muss, zu vermittelter und begrifflicher Gewissheit bringen, und deshalb gehört diese Untersuchung in die theologische Encyclopädie oder Wissenschaftslehre. Sofern aber die christliche Glaubensgewissheit einer inhaltlich systematischen Reproduction und Selbstrechtfertigung fähig und bedürftig ist, gehört diese formale Voruntersuchung recht eigentlich in die Prolegomenen der Dogmatik und Ethik.

Dass die formal grundlegende Voruntersuchung in beiden systematischen Hauptdisciplinen einen verschiedenen Character wird annehmen müssen, ergiebt sich aus dem wissenschaftlich-encyclopädischen Verhältniss der Dogmatik und Ethik selbst. Inhaltlich haben wir das ihnen obliegende Untersuchungsfeld bereits abgegrenzt (§. 12. 16). Hier handelt es sich nur noch um das verschiedene methodische Verfahren und den principiellen Ausgangspunkt beider.

Die theologische Dogmatik, darin der philosophischen Metaphysik parallel laufend, wird sich, zur Begründung unserer Heilsgemeinschaft mit Gott, in das Absolute nach christlicher Grundanschauung zu vertiefen und dasselbe als die einzige Causalität unseres Heils, unserer Versöhnung mit Gott darzulegen

haben. Daher auch in den Prolegomenen die christliche Religions- und Offenbarungs-Idee inhaltlich, als sachliche Substruction der Dogmatik, und die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniss und Reproduction der Offenbarungswahrheit formal, als Methodik für die systematische Gestaltung derselben, entwickelt werden muss. Die theologische Ethik, darin der philosophischen Psychologie und Phänomenologie parallel gehend, wird sich, zur Begründung unseres Heilslebens im Reiche Gottes, in das innere Wesen des Menschen nach christlicher Grundanschauung zu versenken und die Wiedergeburt des alten Menschen als die nothwendige Prämisse aller sittlichen Lebensbethätigung zu erfassen haben. Daher auch in den Prolegomenen die christliche Sittlichkeitsidee inhaltlich, als Object der Ethik, zur sachlichen Substruction des Systems, und methodologisch die Form der Erkenntniss christlich-sittlicher Erfahrung als logische Propädeutik beleuchtet sein will. Dogmatik und Ethik ergänzen sich also wie christliche Theologie und Anthropologie, und haben, zum Zeugniss ihrer innigen Wechselbeziehung, die Person Christi zu ihrem theanthropologischen Centrum. Nur dass dieselbe dort (in der Dogmatik) als die persönliche gottmenschliche Verkörperung der ein für allemal geschehenen und universell gültigen Versöhnung, hier (in der Ethik) als die urbildliche, fort und fort wirksame, persönlich gottmenschliche Realisirung des Guten, oder als die Heiligungsquelle für jedes menschliche Individuum im Reiche Gottes auf Erden betrachtet wird.

Deshalb ist es auch irreführend, Dogmatik und Ethik in methodologischer Hinsicht so unterscheiden zu wollen (Martensen), dass jene ätiologisch, diese eschatologisch sich gliedert. Denn in der Dogmatik ist Gott in Christo, als Urcausalität unseres Heilsverhältnisses, zugleich das Ziel und die Vollendung alles Sehnens, das A und das O, der Anfang und das Ende. Und in der christlichen Ethik ist Gott in Christo als der Ursprungspunkt der beginnenden, keimartigen Momente inneren Heilslebens vor Allem zum Verständniss zu bringen, wenn man nicht in eudämonistischer Weise (wogegen Martensen mit Recht protestirt) das zu erlangende Gut der Glückseligkeit zum sittlichen Hauptmotiv erheben will. Daher wird auch die Ethik nicht die Güterlehre, oder das „höchste Gut“, sondern das sittliche Postulat, die Pflichtenlehre oder besser die Lehre vom Gesetz als dem normativen Gotteswillen dem sündlichen Eigenwillen des alten Wesens vor Allem entgegenzustellen haben,

damit das sittliche Elend und die Regenerationsbedürftigkeit des natürlichen Menschen als die nothwendigen Prämissen für den Anfang und die Begründung des Heilslebens in Christo anerkannt werde. —

Was nun endlich das Verhältniss der theologischen Ethik zur practischen Theologie anlangt, so haben wir inhaltlich beide Gebiete schon oben (§. 16, S. 279 ff.) abzugrenzen versucht. In formeller Hinsicht erscheint es aber fast noch schwieriger, die ethische und practische Disciplin der Theologie zu sondern, sobald man — wie die ganze neuere Zeit dazu tendirt — auch die letztere als „systematische" zu characterisiren sucht. Nicht bloss „Systeme" der practischen Theologie sind gegenwärtig an der Tagesordnung, sondern man führt auch die christliche Pädagogik als „System der christlich kirchlichen Katechetik" aus.

Freilich hat Zezschwitz selbst in seinem betreffenden grossen Werk, aus Scheu vor Vermischung der practischen Disciplin mit der ethischen, den Rath gegeben (I., S. 31), man solle die letztere nicht als ein Glied im Organismus der „systematischen" Theologie ansehen, sondern diese selbst lieber als „speculative" bezeichnen. Denn das „Systematische" beziehe sich bloss auf die „Form" der Anordnung, wie dieselbe auch anderswo, z. B. in der wissenschaftlich gegliederten practischen Theologie vorkomme und unumgänglich sei; die Speculation bezeichne aber das eigentlich deductive Verfahren. Diese auch von Liebner, Rothe u. A. vertretene Ansicht erscheint aber insofern bedenklich, als der Terminus „speculativ" meist nach hergebrachtem Sprachgebrauch das aprioristische Verfahren involvirt, welches doch auch Zezschwitz für die theologische Ethik und Dogmatik nicht befürworten will. Die eigentlich systematisirende Thätigkeit (§. 17) vollzieht sich in der Ethik deductiv, von einem bestimmten Materialprincip ausgehend; die practische Theologie, soweit sie als „System" sich gestaltet — was ich jedenfalls als missverständliche Bezeichnung glaube ansehen zu müssen — hat ein relatives Recht auf diesen Namen nur insofern als sie ihren Stoff nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten zu ordnen und der Idee der Kirche gemäss zu gliedern hat.

Als Theorie der Lebensfunctionen der Kirche mag die practische Theologie immerhin „den krönenden Abschluss" dieser Gesammtwissenschaft bilden. Aber ihre Wurzeln müssen sich, wenn sie nicht empiristisch verkümmern oder zu einer blossen pastoralen „Standesmoral" oder „Ethica pastoralis" (Quenstedt)

werden will, in die grundlegende systematische Disciplin der theologischen Sittenlehre einsenken. Dadurch wird die practische Theologie keineswegs zu einem „Anhängsel der Moral." Diese Gefahr droht eher, wenn man sie fälschlich zu verselbständigen sucht, indem man der Ethik das Personalchristenthum, der practischen Theologie das kirchliche Leben als Object der Untersuchung zuweist. Die wahre practische Theologie ist vielmehr eine reife Frucht jener gesund christlichen Ethik, welche das Reich Gottes oder die Kirche als den realen geistlichen Lebensorganismus auf Erden zum Mittelpunkt ihres deductiven Nachweises macht.

Man müsse — meint Zezschwitz (a. a. O. S. 29) — „das Handeln der Kirche als das Princip (?) der practischen Theologie" anerkennen „im Unterschied von der Ethik, die es mit dem Handeln des Glaubens oder des christlichen Subjectes zu thun hat." Dass diese Unterscheidung gegenüber einer socialethischsn Auffassung, wie ich sie allseitig zu rechtfertigen gesucht, hinfällig wird, liegt auf der Hand. Zezschwitz wird selbst nicht geneigt sein, von seinem Standpunkt aus (etwa wie Palmer es thut) die Idee der Kirche und des kirchlichen Lebens von der Sphäre des Glaubens- und Heilslebens des Christen auszuschliessen. Die Ethik wäre unter jener Voraussetzung keine Vorarbeit für die practische Theologie, sondern eine Gefahr für die Existenz und Berechtigung der letzteren. Denn wenn der Christ als gläubiges Einzelsubject in seinem Handeln vollständig erfasst und zum Verständniss gebracht werden könnte, so bedürfte er ja zu seiner sittlichen Lebensbethätigung nicht der kirchlichen Gemeinschaft.

Die Sache wird, wie mir scheint, nur dann klar, wenn wir die practische Theologie mit Schleiermacher, Rosenkranz u. A. als die concrete Einigung der historischen und systematischen (speculativen) für die kirchliche Gegenwart auffassen. Da können wir uns auch mit Zezschwitz vollkommen einverstanden erklären, wenn er die wissenschaftliche Erfassung der gegenwärtigen Kirchenbildung und Leitung zugleich als Basis für die normale Ausgestaltung der Kirche der Zukunft ansieht. „Indem die practische Theologie die Theorie der Bethätigung der Kirche nach Maassgabe der Erkenntniss ihrer Idee und unter den historischen Vorbedingungen darstellt, kommt in ihr allemal die Frucht der Vergangenheit für die unmittelbare Gegenwart zur Erscheinung, zugleich als Grundlage der Fortbildung der Kirche in der Zukunft." So ist die practische Theologie „die

Theorie der fort und fort in Wirklichkeit umzusetzenden Idee der Kirche auf Grund der geschichtlichen Erscheinung."

Daher lässt es sich eben nicht als ein „überwundener Standpunkt" bezeichnen, wenn man „die practische Theologie auf die Ethik zurückzuführen" sucht, obwohl ich den desfallsigen Versuch Ebrard's nicht rechtfertigen will, weil ihm der kirchliche Gesichtspunkt fehlt und er die Eigenart und das Recht der practisch-theologischen Disciplinen antastet.

Die ethische Deduction sucht in systematischer Form die für alle Zeiten giltige Idee des wahren kirchlichen Christenthums gleichsam für die absolute oder „ewige" Gegenwart wissenschaftlich zu rechtfertigen. Die practische Theologie sucht dieselbe auf die wirkliche, empirische Gegenwart des kirchlichen Lebens anzuwenden und die Maximen für eine ihr entsprechende Kirchenleitung und Kirchenfortbildung zu entnehmen. Mag man dann immerhin, wie zuerst Harnack in seiner noch jetzt bedeutsamen Schrift (de theologia practica recte definienda et adornanda. Dorp. 1847) befürwortete, diese wissenschaftlich geordnete Beleuchtung der kirchlichen Praxis ein „System" nennen. Eine andere Bedeutung hat das Wort hier jedenfalls als in den eigentlich sogenannten systematischen Disciplinen der Theologie, in der Dogmatik und Ethik. Hier bezeichnet das Wort jene wissenschaftliche Erkenntniss- und Begründungsform, welche den Höhepunkt theoretisch-idealer Gedankenentwickelung bildet, indem aus Einem sachlichen Grundgedanken das gegliederte Ganze herausconstruirt und deducirt wird. Dort meint man damit nur das Resultat jener anordnenden Thätigkeit des Geistes, welche auch die gegenwärtige kirchliche Lebensbethätigung nach einem klaren Eintheilungsgrunde in das Licht einer geschlossenen Theorie stellen und demgemäss kritisch beleuchten, emendiren und regeln will.

Wir können das beispielsweise an der Special-Disciplin der Katechetik wahrnehmen, welche Zezschwitz zu dem Range einer christlich-kirchlichen Pädagogik oder Erziehlehre hinaufgehoben zu haben das Verdienst hat. Von einem „System" im Sinne der Moraltheologie oder Glaubenslehre finden wir hier nichts. Die kirchliche Erziehung und der kirchliche Unterricht nach Stoff und Methode werden historisch und sachlich beleuchtet, und für die gegenwärtige christliche Praxis die Normen aufgestellt und begründet. Die Voraussetzung dafür ist durchgehends die christlich-kirchliche Weltanschauung, wie sie doch nur in der Ethik auf Grund der Dogmatik als wissenschaftlich-idealer Ge-

dankenbau sich gestaltet. Die christliche Socialethik wird daher nicht blos dazu geeignet, sondern insbesondere dazu berufen sein, wie für christliche Pädagogik, so für die gesammte practische Theologie die ewig gültigen principiellen Gesichtspunkte festzustellen, deren Anwendung auf die concrete Gegenwart im Anschluss an das geschichtlich Gewordene die practische Theologie theoretisch zu begründen hat. In welchem Maasse die systematische Geistesarbeit des theologischen Ethikers von der anordnenden Theorie des practischen Theologen sich unterscheidet, wird das folgende Schlusscapitel dieses Abschnitts lehren, in welchem wir die Gliederung christlicher Socialethik zu beleuchten haben.

Resultat:

§. 22. Auf der Grundlage der biblisch-exegetischen und kirchenhistorischen Disciplinen bildet die Ethik einen integrirenden Bestandtheil der systematischen Theologie. Sie könnte daher mit der Dogmatik vereinigt als deductive Entwickelung der gesammten christlichen Heilswahrheit zur Darstellung kommen. Es empfiehlt sich jedoch eine gesonderte Behandlung nicht blos wegen des verschiedenen Inhalts (§. 16), sondern auch wegen der verschiedenen methodischen Begründungsform. Die Dogmatik, als theologische Metaphysik, geht von Gott und den objectiv göttlichen Heilsthaten in Christo aus. Die Ethik, als theologische Anthropologie, nimmt von dem Menschen und den subjectiveren Erfahrungsthatsachen des Heilslebens innerhalb der durch Christum erneuerten Menschheit ihren specifischen Ausgangspunkt.

Die christliche Apologetik und Polemik werden wir als besondere propädeutische Hülfswissenschaften der systematischen Theologie bezeichnen dürfen, um die Heilswahrheit gegenüber den Gegnern des Christenthums ausserhalb und innerhalb der Kirche zu rechtfertigen. Ein etwaiges „System christlicher Gewissheit“ vermag aber die theologische Ethik nicht als selbständige Disciplin neben sich zu ertragen. Denn die

Beleuchtung der „christlichen Gewissheit“ gehört entweder formal betrachtet als theologische Erkenntnisstheorie in die Einleitung zur Theologie überhaupt (Encyclopädie), resp. in die Prolegomenen zur systematischen Theologie; oder aber, material betrachtet, als wissenschaftliche Darlegung unserer christlichen Heilsgewissheit, deckt sie sich, thetisch ausgeführt, mit der Dogmatik und Ethik, antithetisch begründet, mit der Apologetik und Polemik.

Für die practische Theologie (inclusive christliche Pädagogik) bietet die theologische Ethik in ihrem engen Zusammenhange mit der Dogmatik die nothwendige ideale und principielle Grundlage. Denn die practische Theologie, als geordnete Theorie der empirischen Lebensfunctionen der Kirche, hat nur die consequente Ausgestaltung der christlichen Lebensprincipien in der gegenwärtigen und zukünftigen kirchlichen Praxis wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu reguliren.

Drittes Capitel.

Systematische Gliederung der theologischen Sittenlehre oder die Eintheilung christlicher Socialethik.

§. 23. Der Mittelbegriff und das Realprincip des Systems: Das christliche Heilsleben im Organismus der Menschheit nach seiner gesetzmässigen Entwickelung vom Centrum der Wiedergeburt aus. Nothwendigkeit der Zweitheilung. Das christliche Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung im Reiche Gottes und seiner äusseren Bethätigung in den concret-irdischen Gemeinschaftsformen. Dreitheilung der beiden Haupttheile. Die alte Menschheit und ihr Verhältniss zum Gottesgesetz. Die neue Menschheit und ihr Leben im Gottesgesetz. Der Kampf des alten und neuen Menschen unter der Zucht des Gottesgesetzes. — Familie, Staat und Kirche als die drei concreten Gemeinschaftsformen für die äussere Bethätigung des Heilslebens.

Es bedarf, nachdem Inhalt und Form der theologischen Ethik besprochen worden, keiner ausführlichen Argumentation, um im Anschluss an den Mittelbegriff des ganzen Systems eine sachgemässe Gliederung zu gewinnen. Der Mittelbegriff, sofern er den entsprechenden Eintheilungsgrund bereits in sich schliesst, muss zugleich als sachliches Real- und heuristisches Erkenntnissprincip des Ganzen sich bewähren.

Wir sahen schon (§. 17 f.) dass auch in der systematisirenden, deductiven Darstellung theologischer Ethik dieser Mittelbegriff nicht erst a priori erdacht oder erzeugt, noch auch mit Berufung auf irgend welche äussere Auctorität a posteriori acceptirt oder octroyirt werden darf. Er muss vielmehr in dem Wesen der christlichen Sittlichkeit selbst (§. 13 ff.), als einem Erfahrungsgebiet des ethisirenden Subjects (§. 17), enthalten sein und wird dadurch gewonnen, dass man durch Analyse jenes Inhaltes den Punkt herausfindet und umgrenzt, aus welchem alle Momente practisch-christlichen Lebens ihre characteristische Eigenthümlichkeit entnehmen und ihre angemessene Erklärung gewinnen.

Aus dem früher dargelegten Object der christlichen Socialethik ergeben sich aber in Betreff des Mittelbegriffs zunächst zwei negativ wichtige Bestimmungen, welche gegenüber der einseitig objectivistisch-theologischen und subjectivistisch-psychologischen Gestaltung des Systems und seiner Gliederung betont sein wollen.

Man kann die christliche Moral nicht gründen wollen auf den Centralgedanken eines allgemein gültigen Sittengesetzes, als

einer gottgeoffenbarten feststehenden Norm unserer Lebensbewegung. Dadurch entsteht nothwendig eine dem christlichen Geiste widersprechende nomistische Moral, in welcher „die Formel des Sollens“ nach Schleiermacher's Ausdruck von vorn herein das Verständniss christlicher Freiheitsbewegung verkümmert oder zerstört. „Wer die Ethik,“ sagt Rothe mit Recht, „als blosse Pflichtenlehre behandelt, verdirbt sie bis auf den Grund.“ In diesem Sinne würde die Feststellung eines „obersten Moralprincips,“ auch wenn wir es ganz nach dem „Vorbilde Christi, als Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit“ formuliren wollten, allerdings nicht bloss „zwecklos“, sondern „verwirrend“ (Rothe) für die Construction christlicher Ethik. Sie käme in den Geruch der „Sclavenmoral“, welchen Schopenhauer bei aller theologischen Ethik zu wittern glaubt. Moralprincip ist nie ein bloss zusammenfassender Grundsatz (Maxime) für das sittliche Handeln, — ein solcher wäre höchstens Princip einer Pflichtenlehre, — sondern als Moralprincip können wir nur das bezeichnen, was das christlich sittliche Leben virtuell in sich schliesst, als Potenz umfasst und mit innerer Nothwendigkeit aus sich heraussetzt. Eben deshalb lassen sich z. B. nicht, wie Sartorius gewollt hat, die zehn Gebote oder der Complex derselben in dem Postulat der Liebe zum Mittelbegriff für christliche Ethik machen. Das sollten wir ein für allemal den rationalisirenden und pelagianisirenden Moralisten überlassen!

Von der anderen Seite wäre es ein ebenso arger Missgriff, wenn wir als „Grund alles Handelns und Sollens“ für den Christen lediglich das christliche Frömmigkeitsgefühl oder das christlich gefärbte Gottesbewusstsein gelten liessen, wie das namentlich die moderne Vermittelungstheologie seit Schleiermacher und Rothe will. Denn in diesem ganz subjectivistisch gefärbten Princip ist ebensowenig, wie in dem reinen Gesetzesbegriff, jenes Moment, jenes punctum saliens nachweisbar, aus welchem sich für den sündigen und seiner sittlichen Ohnmacht bewussten Menschen ein Hebelpunkt neuen Lebens, ein überragendes Motiv gottgefälliger Willensbewegung ergiebt. Meine „Frömmigkeit“, mein christliches „Gottesbewusstsein“ ist ein zu schwankendes Fundament, um darauf das Gesammtgebäude christlichen Lebens, geschweige das eines wahrhaft normalen, heiligen Lebens zu bauen. Das Gesammtgebiet unserer „Gefühle“ ist eher ein Sumpf, in welchem man zu versinken, als ein Fels, auf welchem man sich zu erheben im Stande ist. Daher auch die systematische Deduction nicht von dort her ihren

gesunden Ausgangspunkt nehmen kann. Es fehlt ihm wie die practische, so auch die wissenschaftliche Tragweite.

Und doch liegt beiden geschilderten Einseitigkeiten ein Wahrheitsmoment zu Grunde. Ohne göttliche Norm fehlte der theologischen Ethik die objective Klarheit darüber, was gewollt zu werden verdient; ohne inneres lebendiges Gottesbewusstsein oder sagen wir lieber ohne kindliche Gottesgemeinschaft ermangelte sie der subjectiven Wahrheit in Betreff dessen, was als sittliche Willenskraft den Vollzug jener Norm ermöglicht. In dem von uns bereits entwickelten Begriff des Heilslebens liegt beides enthalten. In demselben vollzieht sich die ethische Vereinigung des göttlichen und menschlichen Factors in Form der Reichsgemeinschaft, wie sie im Geiste und in der Kraft Christi, des gottmenschlichen Heilsmittlers, sich realisirt hat und im neugeborenen Menschen, als einem begnadigten Gotteskinde und Gliede dieses Reiches, fort und fort realisirt zu werden vermag.

Man könnte auch geradezu, wie meines Wissens nur der fromme Katholik Hirscher gethan, die Idee des Reiches Gottes zum Centralgedanken der ganzen christlichen Moral machen. Namentlich für die socialethische Behandlung derselben scheint er sich von selbst zu empfehlen. Allein im „Reiche Gottes“ liegt an und für sich noch nicht das Heilsmoment mit ausgedrückt. Dieses brauchen wir aber, um die specifisch christliche Sittlichkeitsidee zu entwickeln, wie sie aus der natürlich sündlichen Heillosigkeit und Thatunfähigkeit des vom Fleisch geborenen und vom Gesetz Gottes gerichteten Menschen sich genetisch herausgestaltet. In dem Begriff des Heils-Lebens im Organismus der gotterlösten Menschheit ist der Gedanke des „Himmelreichs“ bereits mit enthalten. Seine volle Entfaltung wird das Ziel der ganzen als Socialethik gefassten christlichen Sittenlehre sein.

Das Heilsleben ruht aber auf der Nothwendigkeit der geistlich-sittlichen Wiedergeburt der alten Menschheit, nachdem dieselbe unter den Schrecken und der Zucht des Gesetzes zum Bewusstsein ihrer Schuld und ihres Todes gelangt ist. Aus dem Tode erwächst das Leben nur durch die schmerzlichen Wehen einer neuen Geburt, welche der nothwendige Anfangspunkt eines solchen Lebens ist, das als ein Leben der Gotteskindschaft dem Willen des Erzeugers allein conform und gefällig ist.

Es ist das unbestreitbare Verdienst von Harless' Ethik, diesen Centralgedanken, diesen lebendigen Mittelbegriff aller

christlichen Ethik nicht bloss betont, sondern auch systematisch ausgeführt zu haben. Nur macht sich bei ihm, wie in der gesammten modernen Ethik, der in dem Begriff der Wiedergeburt latitirende sociale oder Reichsfactor zu wenig geltend. Das Heilsleben im gotterlösten Menschheits-Organismus soll vom Centrum der Wiedergeburt als ein gesetzmässig sich entwickelndes Ganzes dargelegt und dabei stets die Beziehung zum gottgeoffenbarten Gesetz, als der absoluten Norm des Guten oder des heiligen Gotteswillens im Auge behalten werden. Wir werden dadurch beiden Wahrheitsmomenten in der oben betrachteten einseitigen Doppelfassung des Mittelbegriffs gerecht. So erst gelangen sie zu voller Bewahrung im christlichen Verstande. Das wird sich sofort näher zeigen, wenn wir jenen Mittelbegriff darauf hin prüfen, ob und wie er sich als Eintheilungsgrund in seiner Fruchtbarkeit bewährt. Das Kriterium für die Fruchtbarkeit desselben muss sich darin kund geben, dass für alle sittlichen Lebensfragen, für jedes ethische Verhältniss ohne Schwierigkeit „der geeignete Ort" sich finde, wo die Einzelfrage mit Nothwendigkeit in das Ganze sich einordnen oder unter das Princip sich befassen lässt. Diese Forderung hat Schleiermacher in seiner „Kritik aller Sittenlehre" mit Recht in den Vordergrund gestellt. Wir dürfen nicht daran verzweifeln, das „Netz, welches die Unendlichkeit menschlicher Verhältnisse zusammenfassen kann, zu weben und zu schlingen" (Martensen).

Dass die Sittenlehre in einen „allgemeinen" und „speciellen" Theil gesondert werde, wie seit De Wette Viele, neuerdings noch Martensen gethan, ist nur ein Auskunftsmittel der Verlegenheit. Man verzichtet dann eben einfach auf wirkliche Gliederung. Wenn ich bei dem lebendigen Organismus menschlichen Leibes eine sachlich begründete anatomische oder physiologische Theilung versuchte, so würde ein jeder staunen, wenn ich zuerst von diesem Leibe „im Allgemeinen" und dann von demselben im „Besonderen" reden wollte. Warum erlaubt man sich solche nichtssagende, formal logische Unterscheidung bei dem höchsten und vollendetsten Organismus sittlichen Heilslebens?

Freilich könnte man mir einwenden, die von mir selbst gegebene „Grundlegung" zur Sittenlehre sei ja nichts anderes, als solch ein nebuloser „allgemeiner Theil" des ethischen Systems. Der Einwand wäre jedoch kein begründeter. Denn nicht ein Stück des „Systems" liegt in dieser „Grundlegung" vor, sondern nur eine, durch den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft und der Zeitbildung für die Rechtfertigung einer socialethischen Dis-

ciplin nothwendig gewordene propädeutische Substruction. Wir könnten dieselbe mit den Prolegomenen zur Dogmatik in Parallele stellen. Das „System“ aber muss ein geschlossenes Ganze für sich sein, darf sich also weder auf jene „allgemeine Grundlegung“ berufen, noch auch selbst in einen „allgemeinen“ und „speciellen“ Theil — recht eigentlich zerfallen. Es wäre das eben, wie gesagt, keine Gliederung, sondern ein Nothbehelf, um den massenhaften, ethisch-casuistischen Stoff für den sogen. „speciellen Theil“ aufzubewahren und in demselben rubrikartig aufzustapeln, nachdem die Principienfragen im „allgemeinen“ Theil erledigt sind. Dem Organismus des ethischen Gesammtlebens wird man auf diesem Wege nimmermehr gerecht.

Etwas Anderes ist es, wenn ich die inneren, den Lebensprocess constituirenden und die nach aussen, zur wirksamen Thätigkeit bestimmten Theile des Organismus unterscheide. Da erscheint jeder Theil als ein Ganzes für sich und doch weist der eine mit Nothwendigkeit auf den anderen hin. Wenn der alte Mosheim in seiner „Sittenlehre“ den ersten Theil „von der inneren Heiligkeit der Seele,“ den zweiten „von der äusseren Heiligkeit des Wandels“ überschrieb, so folgte er einem, meiner Ueberzeugung nach noch jetzt brauchbaren Eintheilungsgrunde. Nur will derselbe auf den richtigen Mittelbegriff übertragen sein. Das Heilsleben des Christen im Reiche Gottes muss zuerst nach seiner inneren Entwickelung als ein zusammenhängender Bewegungsprocess ethischer, resp. socialethischer Art erfasst sein. Dann erst können wir in einem zweiten Haupttheile seine nach aussen zu Tage tretende Bethätigung richtig beurtheilen und allseitig darstellen. Gegenüber den bereits vorgefundenen geschichtlichen Gemeinschaftsformen in Familie, Staat und Kirche wird sich jenes Heilsleben als regenerirendes und sittigendes Princip bewähren und im vollendeten Gottesreiche, in der erlösten Gottesmenschheit schliesslich zu adäquater Darstellung kommen müssen. Während also unser inductiver Theil, auf der Beobachtung ruhend, es vor Allem mit der äusseren Bethätigung sittlichen Lebens in den concret-geschichtlichen Organismen menschlichen Gemeinlebens zu thun hatte, wird der deductive Theil mit den innerlich psychologischen Momenten beginnen und mit der Bewährung derselben im äussern Gemeinschaftsleben endigen müssen. Der Weg von Innen nach Aussen ist hier ebenso indicirt, als bei dem inductiven Verfahren der Weg von Aussen nach Innen.

Geben wir nun damit der in der modernen Ethik so allgemein

beliebten, nicht bloss von Schleiermacher und Rothe, sondern auch von Schmid, Martensen und vielen Anderen anerkannten Eintheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre ein für allemal den Abschied? Oder ist etwas Wahres daran, wenn Rothe noch in der neuesten Auflage seiner theologischen Ethik (Bd. I, S. 401) behauptet: „Es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schleiermacher's, nachgewiesen zu haben, dass die Ethik nur in der dreifachen Gliederung als Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag"? Rothe scheint hier vergessen zu haben, dass sogar Schleiermacher jene für die „philosophische Sittenlehre" von ihm acceptirte dreifache Gliederung für die christliche Ethik ausdrücklich verwirft, weil „vom christlichen Standpunkte die Tugend und die Pflicht eines Jeden abhängig sei von seinem Ort im Reiche Gottes".

Als Eintheilungsgrund können wir unmöglich jene dreifache Unterscheidung acceptiren, nachdem wir die Ideen des Gutes, der Tugend und der Pflicht als keineswegs sich ausschliessende oder coordinirte Formbegriffe der Ethik bereits allseitig nachgewiesen haben (§. 3. 7. 11. 15). Alle Systeme, welche von dieser Gliederung ausgehen, vermögen den Stoff nicht klar zu gruppiren. Jedenfalls gelingt es ihnen nicht, den peinlichsten Wiederholungen zu entgehen, da ja, wie wir gesehen, jedes sittliche Gut als vorschwebendes Ideal betrachtet zur Pflicht wird, als innerer, den Willen beseelender Besitz angesehen sich zur Tugend gestaltet. Die Harless'sche Eintheilung in Heilsgut, Heilsbesitz und Heilsbewahrung erinnert noch wie ein schwaches Echo an diesen Dreiklang der Schleiermacher'schen Trompetentöne vom höchsten Gut, der Tugend und der Pflicht. Jedenfalls scheint mir, wenn man schon so gliedert, der Pflichtbegriff, und nicht, wie Martensen noch neuerdings gethan, der Begriff des höchsten Gutes in den Vordergrund gestellt werden zu müssen. Denn das höchste Gut ist ein Ziel, das sittlich erst errungen werden muss. Und zu diesem erfolgreichen Kampfe muss das Gesetz den Menschen pädagogisch erst vorbereiten und die wahre Tugend innerlich erst befähigen. Mit Voraufstellung des höchsten Gutes wird der genetischen Entwickelung christlicher Sittlichkeit das Verständniss verbaut. Die Ethik gewinnt dann leicht einen idealistischen oder eudämonistischen Zug.

Gleichwohl bin ich weit entfernt, jene Dreitheilung als ein willkürliches Menschenfündlein oder ethisches Theologumenon einfach über Bord werfen oder als unebenbürtiges Bastardkind

aus der Ehe heidnischer und christlicher Ethik (§. 11) mit dem Bade ausschütten zu wollen. Wenn wir nur die Reihenfolge umkehren und von dem ernsten, sittlich erziehenden Pflichtbegriff ausgehen, um zum Begriff des höchsten Gutes fortzuschreiten, so können wir das Wahrheitsmoment in jener Eintheilung wohl acceptiren und verwerthen.

Fassen wir das nach unserer Darlegung im ersten Haupttheile zu behandelnde „christliche Heilsleben in seiner inneren Entwickelung“ näher ins Auge und prüfen dasselbe auf seine eigenthümliche Genesis hin, so werden wir doch vor Allem den natürlichen Menschen nach seiner sündlichen Geburt und Eigenart im Lichte des Gewissens- und Sittengesetzes zu beleuchten haben. Vom Schleiermacher'schen Standpunkte, nach welchem „das Böse überhaupt kein in die Ethik gehöriger Begriff“ sein, und „das Gute nur ohne Gegensatz seinen Platz in der Ethik finden“ soll, lässt sich allerdings die Lehre vom „Gesetz“ als der eigentlichen „Kraft der Sünde“ (*δύναμις ἁμαρτίας* 1 Cor. 15, 56) nicht in den Vordergrund stellen. Dann wird aber auch das Verständniss des Heilslebens unmöglich. C. Fr. Schmid hat vollkommen Recht, wenn er Schleiermacher gegenüber warnend ausruft (S. 349): „Es thut nicht gut, wenn man den Grundbegriff des Gesetzes von seiner Stelle rückt; er ist der bis auf den tiefsten Grund hinabreichende Fels der Sittenlehre“. Die nothwendige Prämisse des Heilslebens in uns ist die vor unserem Gewissen aufgedeckte Blösse und Nacktheit des alten Menschen. Das kann nur im Licht des unbedingt verpflichtenden Gesetzes geschehen. Daher wird auch die dem Pflichtbegriff entsprechende Gesetzeslehre in dem ersten Abschnitt des I. Hauptheiles vorzugsweise zur Darstellung kommen müssen. So werden wir auch vor jenem abstract idealistischen Ausgangspunkt bewahrt, der für eine christliche Sittenlehre sich kaum ziemt, vor jenem Ausgangspunkt, mit welchem sich unter den Diis minorum gentium R. Wendt, unter den im positiven Lager gerühmten Koryphäen Wuttke, Sartorius und A. abmühen, wenn sie im „ersten Theil der Sittenlehre“ das „Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde“ abhandeln und dann entweder eine „paradiesische“ Ethik ohne bedeutsamen sittlichen Gehalt in den Vordergrund stellen, oder „das Gesetz an und für sich“ betrachten, während dasselbe doch als Pflicht sich nur dem sündigen Eigenwillen des Menschen empirisch entgegenstellt. Ueberhaupt lässt sich kaum ein schlagenderes Beispiel für die Gefahr einer haarspaltenden Gliederung,

ja eines sich stets um sich selbst herumwälzenden Wirrwarrs von Eintheilung der Ethik anführen als Wuttke's von so trefflicher Gesinnung getragene „christliche Sittenlehre“!

Der erste Abschnitt des I. Haupttheils wird uns also den alten Menschen in seinem Verhältniss zum Gottesgesetz unter Vorwalten des Pflichtbegriffs vor die Seele führen, wobei dann die sittliche Idee der Sünde in ihrer mikrokosmischen und makrokosmischen Erscheinung allseitig beleuchtet werden muss. Gegenüber diesem, vorwaltend aus der Sündenerfahrung des Christen argumentirenden Hauptstück wird der zweite Abschnitt das ideale Gegenbild: den neuen Menschen als Wiedergeborenen in Christo darzustellen haben. Im Unterschied von dem im ersten Abschnitt zu entwickelnden Begriff der gesetzlichen Tugend wird hier das wahre Wesen christlicher Gesinnungstüchtigkeit auf Grund der Glaubensgemeinschaft mit Christo, dem Urbilde aller Tugend, zur eingehenden Darlegung kommen müssen. Der neue Mensch in seinem neuen Liebesgehorsam, also als Erfüller des göttlichen Gesetzes, ist der Hauptvorwurf dieses zweiten Abschnitts.

Der dritte Abschnitt wird dann den unvermittelt scheinenden Gegensatz, die Kluft zwischen sündiger Fehlentwickelung (Abschnitt I) und geheiligter Lebensentwickelung (Abschnitt II) zu vermitteln und der christlichen Empirie entsprechend zu überbrücken haben. Denn nirgends im Heilsleben des Christen findet sich der alte und neue Mensch gesondert. Sie liegen factisch im Kampf mit einander. In der christlichen Kampfeslehre liegt der Höhepunkt des ganzen Heilslebens. Sie schützt wie vor gesetzlich-pessimistischer, so vor idealistisch-optimistischer Auffassung des Christenstandes. Der erste und zweite Abschnitt, sobald sie isolirt würden, könnten zu solchen Einseitigkeiten Anlass geben. Die Versenkung in das Ringen des Ideals mit der nackten Wirklichkeit soll uns vor demselben bewahren. Zugleich wird hier, im dritten Abschnitt, das christliche Verständniss für das höchste Gut angebahnt, welches uns nur dadurch zu eigen wird, dass wir es im heissen Kampfe erringen (§. 15). In der Lehre vom Heiligungskampfe wird auch der einzig passende Ort nachgewiesen werden können, an welchem die sogenannte „Collision der Pflichten“ und die „Idee des Erlaubten“ sachgemäss zur Sprache gebracht werden können. Denn beide Fragen, die den Ethikern so viel unnützes Kopfbrechen verursacht haben, werden ihres zufälligen und casuistischen Characters entledigt, sobald wir sie im Zusammenhange mit den individuellen Sündengefahren des noch

im Kampf begriffenen und mit dem Fleisch behafteten Christenmenschen beleuchten. —

Die Dreitheilung des zweiten, mehr practischen Theiles, macht sich ganz von selbst. Bei genetischer Behandlungsweise müssen wir die äussere Bethätigung des christlichen Heilslebens selbstverständlich dort beginnen, wo überhaupt das concret menschliche Gemeinschaftsleben seinen Anfang nimmt, in der Familie. Die auf der Ehe ruhende natürlich-geschlechtliche Hausgemeinschaft wird im Lichte christlichen Heilslebens vor Allem im ersten Abschnitte dieses Theiles zu betrachten sein. Die Familienpflichten, die häusliche Tugend und das sittliche Gut der wahren christlichen Hausgenossenschaft werden ins Auge gefasst werden müssen.

Die geschlechtlich begründete menschliche Ur- und Naturgemeinschaft wird sich aber als eine vom Heilsleben durchdrungene nur dann bewähren, wenn sie als der gottgewollte Keimpunkt für christliches Volks- und kirchliches Reichsleben erscheint. Es muss sich also im zweiten Abschnitt des II. Haupttheils die Bethätigung des christlichen Heilslebens in der bürgerlich-rechtlichen Volksgemeinschaft anschliessen, woselbst die Idee des christlichen Staates erst zu vollem Verständniss gelangen kann. Sodann wird im dritten Abschnitt die Kirche als die concret-geschichtliche Erscheinungsform des Reiches Gottes so darzustellen sein, dass das, im I. Hauptheil beleuchtete, innerhalb des Reiches Christi herausgeborene Heilsleben, stets seine Mutter suchend und ehrend, schliesslich in dem vollendeten Gottesreiche, der civitas Dei auf Erden, sein ideal und real verwirklichtes höchstes Gut finde.

Mit diesem eschatologischen Gedanken muss das „System“ zum Abschluss gelangt sein. Wir wollen nur noch (§. 24) ins Auge fassen, ob sich für die besondere Gliederung der Einzelabschnitte und die detaillirte Behandlung der ethischen Einzelmaterien, deren Ueberblick durch die Inhaltsangabe im Anfange dieses Bandes ermöglicht ist, ein weiteres heuristisches Princip aufstellen und rechtfertigen lässt.

Resultat:

§. 23. Es soll die theologische Ethik das christliche Heilsleben im Reiche Gottes, als dem Organismus der erlösten Menschheit, mit steter Beziehung zum göttlichen Gebot vom Centrum der Wiedergeburt aus

als ein gesetzmässig sich entwickelndes Ganzes zur Darstellung bringen (§. 17). Um ihrer wissenschaftlich-systematischen Aufgabe (§. 19) zu genügen, darf sie weder bloss äusserlich in einen allgemeinen (theoretischen) und speciellen (practischen) Theil zerfallen, noch auch unter dem dreifachen Gesichtspunkt der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre behandelt werden (§. 15). Vielmehr wird zunächst im ersten Haupttheil das christliche Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung darzustellen sein. Gegenüber der vom Gesetz aufgedeckten sittlichen Ohnmacht und Heillosigkeit der alten, natürlichen Menschheit (Abschnitt I) wird die Erneuerung derselben zu sittlicher Thatkraft und wahrhafter Gesetzeserfüllung in Christo, (Abschnitt II) und die Bewährung dieser Thatkraft im Kampf zwischen dem neuen und alten Wesen, zwischen Fleisch und Geist zur Erlangung des höchsten Gutes (Abschnitt III) zum vollen Verständniss kommen.

Im zweiten Haupttheil des Systems wird das christliche Heilsleben nach seiner äusseren Bethätigung in den gottgeordneten concreten Gemeinschaftsformen zu beleuchten sein. Hier muss vor Allem (Abschnitt I) das christliche Familienleben oder die Urgemeinschaft auf Grund der Ehe, sodann (Abschnitt II) die in ihr keimartig vorgebildete national bürgerliche Gemeinschaftsform des christlichen Staats- und Culturlebens, und endlich (Abschnitt III) die Kirche, als die irdische Erscheinungsform des Reiches Christi auf Erden behandelt werden. Alle drei Formen menschlichen Gemeinlebens werden wir, indem wir das Ziel der vollendeten Humanität in der civitas Dei stets im Auge behalten, zu dem sich bethätigenden Heilsleben in Beziehung zu setzen haben.

§. 24. Die gesammte Ethik als systematisch geordnete christliche Tugendlehre. Die versuchten Gliederungen der Cardinal-Tugenden im heidnischen und christlichen Sinne. Freiheit und Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit als Tugendideale. Das heuristische Princip für die Eintheilung der christlichen Tugenden im Zusammenhang mit der genetischen Entwickelung der einzelnen Haupt-Momente des Heilslebens. Geburt, Bewegung und Vollendung des Heilslebens. Die entsprechenden Tugendprincipe des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Die consequente Durchführung dieser Dreitheilung in beiden Haupttheilen. — Die nothwendige Beleuchtung jeder ethischen Einzelfrage nach dem göttlich-universellen und individuell-persönlichen Factor. Die Combination beider in dem collectiven Gemeinschaftsfactor, als characteristisches Kennzeichen christlicher Socialethik.

Man kann in gewissem Sinne sagen: das ganze System theologischer Sittenlehre sei eine gegliederte Darstellung und wissenschaftliche Rechtfertigung der wahren, christlichen Tugend.

Freilich hat der christliche Tugendbegriff, wie wir gesehen (§. 15 S. 148), an dem Pflicht- und Güterbegriff sein nothwendiges Correlat. Es lässt sich kaum bestreiten, dass auch „die Idee des höchsten Gutes der Ethik ihren Inhalt zu geben" vermöchte, wie im Anschluss an Schleiermacher Heman (a. a. O. S. 444 ff.) neuerdings durchzuführen versucht hat. Ja, wir können in gewissem Sinne zugestehen, dass „der Fortschritt und die Ausbildung der Ethik inskünftige von nichts Anderem abhängen und in nichts Anderem bestehen wird, als in einer immer eindringenderen Erfassung und immer volleren Entwickelung der Idee des höchsten Gutes". Allein wir haben bereits erkannt, dass der zunächst objective Begriff des „Gutes" die „freie sittliche Thätigkeit" fordert, um ein wahrhaft ethischer Begriff zu werden. Und andrerseits setzt die Erringung des höchsten Gutes eine dem Sittengesetz entsprechende adäquate Kraft des Willens voraus. Es ist also weder der Pflicht-, noch der Güter-Begriff das Vorwaltende und Entscheidende in der christlichen Ethik. Es bewegt sich vielmehr die gesammte Untersuchung um das Eine Problem: wie das wahrhafte Gut gemäss dem verpflichtenden Gottesgesetz durch die freie Kraft sittlichen Willens im christlichen Sinne errungen und zur Darstellung gebracht werden könne. Daher können wir ohne Erschleichung sagen: die christliche Tugend zu verherrlichen und zu vollem Verständniss zu bringen, sei die Centralaufgabe (vgl. §. 19) des christlich ethischen Systemes. Das widerspricht keineswegs dem früher dargelegten Gedanken (vgl. S. 336 f.), dass die Aufgabe der Ethik als Wissenschaft in der Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit liege. Denn die wahre Freiheit ist eins mit dem Wesen wahrer Tugend (§. 7); sie ist nur die nothwendige sittliche Form

der nicht bloss gesetzlichen, sondern aus der Gotteskindschaft geborenen christlichen Tugend.

Wie sehr auch dieser Begriff von der rationalistischen Aufklärung missbraucht und verflacht worden ist — es lässt sich nicht leugnen, dass in ihm auch das Heilsleben culminirt, sofern in der Tugend Gottes gebietender Wille und des Menschen geistige Willenskraft zu innerer Einheit und Verschmelzung kommen. Und das war ja, wie wir sahen (§. 5) das Wesen des sittlich Guten. Wenn die Schrift den Ausdruck „Tugend" (*ἀρετή*) verhältnissmässig selten gebraucht (Phil. 4, 8; 2 Petr. 1, 5 vgl. mit 1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3), so kommt das nur daher, weil sie diesen Begriff meist in seiner sachlich-erfüllten Bedeutung mit den verschiedensten Worten, wie Tüchtigkeit, (*ἱκανότης* 2 Cor. 3, 5. 6), Wirkungskraft (*δύναμις* 1 Cor. 4, 20; 2 Petr. 1, 3), Glaubensgehorsam (Röm. 1, 5; 6, 16 ff.), Liebesenergie (Gal. 5, 6; 1 Joh. 5, 4 f.) etc. bezeichnet.

Die Eintheilung der Ethik, wie wir sie in ihren Hauptmomenten begründet, könnte in den detaillirten Unterabtheilungen füglich nach den verschiedenen Momenten der Tugend weiter gegliedert werden. Wir wissen, in welcher Weise die Cardinaltugenden in der heidnischen Vier- und der christlichen Dreizahl, im Mittelalter bei den scholastischen und aristotelisch influirten Moralisten in der heiligen Siebenzahl figurirten. Schleiermacher hat in seiner philosophischen Sittenlehre die heidnische Vierzahl (Weisheit, Beharrlichkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit resp. Liebe) in moderner Form neu motivirt. Palmer hat in seiner „Moral des Christenthums" mit wiederum neuen Motiven eine christliche Vierzahl (Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe) hervorheben zu müssen geglaubt. Andere haben wieder Anderes versucht. Die Zahl der Versuche ist Legion, — ein Beweis, dass kein durchgreifendes und anerkanntes principium divisionis vorliegt.

Auf den ersten Blick scheint das Doppelgestirn der Freiheit und Liebe dem Princip christlichen Heilslebens am meisten zu entsprechen. Denn Wahrheit und Gerechtigkeit lassen sich eben auf Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe zurückführen. Die Freiheit ist zwar auch ein Object der Liebe. Aber sie bezeichnet zunächst doch die characteristische subjective Daseinsform des sittlichen Ideals, welches inhaltlich in der heiligen Liebe zu seiner Fülle, zu dem Alles erfüllenden Maasse gelangt. Insofern sind jedoch Freiheit und Liebe nicht als coordinirte Momente des Tugendlebens zu betrachten, als eben die Freiheit, an

und für sich ein negativer Begriff, der das Complement der sittlichen Nothwendigkeit fordert, erst durch die wahre heilige Liebe zu ihrer positiven Bedeutung (als materiale Freiheit, als beata necessitas boni) gelangt. In der h. Liebe, so sahen wir schon oben (§. 5 ff.), einigen sich Nothwendigkeit und Freiheit. In der Liebe culminirt das specifisch christliche Tugendideal. Sie bildet den rothen Faden in allen Einzelabschnitten des Systems, wie wir dieselben im vorigen Paragraphen begründet haben.

Es wird also bei dem alten Augustinischen: „virtus ordo amoris" bleiben müssen. Nur gilt es, die ihr inwohnende „Ordnung" auf ihre principiellen Einzelmomente zurückzuführen und ihrer Genesis gemäss zu analysiren. Vielleicht gelingt es auf diesem Wege ein heuristisches Princip für die Unterabtheilung der einzelnen „Abschnitte" zu gewinnen und die altchristliche, biblisch berechtigte Dreitheilung in Glaube, Liebe und Hoffnung auch wissenschaftlich zu begründen.

Fassen wir die Hauptmomente christlichen Heilslebens nach ihrer genetischen Entwickelung ins Auge, so wird die Wiedergeburt als nothwendiger Ausgangspunkt, die Lebensbewegung als nothwendiger Fortschritt, die Vollendung als nothwendiges Ziel uns entgegentreten. Diesen drei Momenten im Process des Heilslebens entsprechen aber als innere, sittliche Herzenszustände: der Glaube, der die wiedergebärende Heilsmacht empfängt und ergreift; die Liebe, welche der Pulsschlag der neuen Lebensbewegung ist, und die Hoffnung, welche das Vollendungsziel als ein der Gegenwart zwar verbürgtes, aber erst in der Zukunft erscheinendes zuversichtlich umfasst. Deshalb traten uns bei der grundlegenden Entwickelung der christlichen Sittlichkeitsidee (§. 13) jene drei Tugenden, die doch wiederum in der Liebe ihren einigenden Brennpunkt haben, bereits als in jener Idee nothwendig enthaltene entgegen.

Aber nicht bloss bei der idealen Darstellung des neuen Menschen in Christo (Thl. I, Abschn. II), sondern auch in der vorhergehenden vom alten Menschen (Thl. I, Abschn. I) und in der darauf folgenden vom Kampfe beider (Thl. I, Abschn. III) treten in Folge genetischer Betrachtungsweise diese drei Gesichtspunkte (Glaube, Liebe, Hoffnung) in den Vordergrund.

Bei der Analyse des alten Menschen werden wir im Lichte des Gottesgesetzes, wie es sich im Gewissen spiegelt, vor Allem die Aufgabe haben, darzulegen, dass der Mangel an kindlichem Gottvertrauen oder der Unglaube die mit der fleischlichen Geburt zusammenhängende Quelle seiner sittlichen Ohnmacht ist;

dass ihm ferner bei seiner Lebensbewegung die freimachende Kraft wahrer Liebe *fehlt*, und dass endlich im Hinblick auf sein tragisches Ende, auf die Vollendung des alten Menschen im *Tode*, die *Hoffnungslosigkeit* sein Elend und seine Armuth besiegelt.

Aber auch in der Lehre vom Kampfe des alten und neuen Menschen werden wir in drei Capiteln zunächst den mit der Wiedergeburt nothwendig verbundenen Kampf als *Glaubenskampf*, den im Lebensfortschritt sich kundgebenden sogenannten Heiligungskampf als ein Ringen werkthätiger *Liebe*, und endlich den Vollendungskampf als den letzten Strauss zu betrachten haben, den die *Hoffnung* mit der Hoffnungslosigkeit und ihren Gesellen ficht.

Ja selbst bei der Betrachtung der concreten Gemeinschaftsformen, in dem *zweiten* Haupttheile, werden wir die einzelnen Abschnitte, die christliche Familientugend, die christliche Bürger-Tugend und die kirchliche Tugend so behandeln können und müssen, dass die Wurzel des Glaubens, der verästelte Stamm der Liebe und die Blüthenkrone der Hoffnung in ihrer innigen Zusammenstimmung das häusliche, staatliche und kirchliche Lebensideal constituiren. Ja, wir können es als ein specifisches Merkmal gesund christlicher Socialethik bezeichnen, dass sie die irdischen Gemeinschaftsformen und die in ihnen sich bewährende christliche Tugend nicht bloss unter den Gesichtspunkt zeitlich-irdischer, vergänglicher Berufsarbeit stellt. Es lohnte sich wahrlich nicht der Mühe, für Haus und Hof, für Staat und Kirche sich in hingebender *Liebe* zu zerarbeiten, wenn ihnen nicht ein gottgewolltes tieferes Fundament und ein gottbestimmtes ewiges Ziel innewohnten. Die enge Beziehung des irdischen zum himmlischen Beruf muss gerade in der Lehre von den concret geschichtlichen Gemeinschaftsformen zu Tage treten. Es muss sich erweisen, ob und was in ihnen der Typus (*τύπος τοῦ μέλλοντος* Röm. 5, 14), der ewige Kern, was vergängliche Hülle ist. Daher muss auch das Familien- und Volksleben, soll ich anders als Christ für dasselbe lebhaft fühlen und freudig arbeiten, vom *Glauben* getragen und von der *Hoffnung* beseelt sein. Dem gottgewollten, organischen Ursprung derselben entspricht der *Glaube*, jene Pietät und Treue (*πίστις*), mit der wir für sie arbeiten. Auf das ihnen gestellte ideale Ziel richtet sich die *Hoffnung*, die allein uns zu begeistern und freudig zu stimmen vermag, in all' unserer gemeinsamen *Liebesarbeit* während der irdischen Wallfahrt unserer Pilgrimschaft. So bleiben auch hier:

Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei; und die Liebe ist nur insofern die „grösseste unter ihnen“, weil sie die ewig währende Gestalt christlicher Tugend ist, während Glaube und Hoffnung der Form zeitlicher Lebensbewegung angehören, in Schauen und Besitz übergehen werden. —

Für die speciellste Detailbehandlung in jedem einzelnen Capitel des Systems wird uns schliesslich die schon im ersten Bande auf inductivem Wege gefundene dreifache Beziehung zum göttlichen, persönlichen und Gemeinschaftsfactor als durchaus berechtigtes heuristisches Princip gelten. Denn in allen sittlichen Einzelmaterien tritt an den theologischen Moralisten selbstverständlich zuerst die Frage heran: was ist Gottes Wirkung, Gottes Rath und Wille dabei? Damit gewinnt er von vorn herein einen festen Boden der Beurtheilung. Dann macht sich als zweites Moment die Frage geltend: was ist des Menschen persönliche Beschaffenheit, was thut und wirkt seinerseits der Mensch als persönliche Creatur Gottes? Schliesslich muss aber das Zusammenwirken beider Momente, das Facit oder Product des universell göttlichen und individuell-subjectiven Factors bei dem empirisch sittlichen Leben des Christen in dieser Welt beleuchtet werden. Und das gestaltet sich, wie wir gesehen, stets und allüberall in Form der organischen Gemeinschaft, so dass der universelle und individuelle Factor in dem makrokosmisch-collectiven Gattungsleben combinirt zu Tage treten. Wir werden in der Durchführung des Systems selbst sehen, wie sich dieser dreifache Gesichtspunkt nicht blos in der positiven Darlegung des neuen Lebens, sondern auch in der vorbereitenden Entwickelung der pathologischen Gebilde innerhalb der alten Menschheit durchführen lässt, da der göttliche Factor auch in dem Wucherleben der Sünde niemals gleich Null ist.

Dass aber göttlicher und persönlicher Factor im Product des Gemeinlebens, sei es im Reiche Gottes, sei es in dem gottfeindlichen Weltreiche, sich combiniren, dürfte schliesslich ein entscheidendes Kriterium dafür sein, ob wir die theologische Moral als christliche Socialethik bezeichnen und behandeln dürfen. Die Durchführung in dem nunmehr folgenden Entwurf des Systems wird den Beweis dafür zu liefern haben.

Resultat:

§. 24. Wenn wir die gesammte Ethik als systematisch geordnete Durchführung der Idee christlicher Tugend ansehen, so lässt sich durch genetische Be-

trachtung des Heilslebens am besten ein heuristisches Princip für die Gliederung der Tugendmomente in den einzelnen Abschnitten jeden Haupttheils gewinnen. Indem wir Geburt (Same), Lebensbewegung (Wachsthum) und Vollendungsziel (Frucht) unterscheiden, gewinnen wir als entsprechende Tugendprincipe den Glauben, die Liebe und die Hoffnung. Diese Dreitheilung wird in allen sechs Abschnitten der Ethik sich als durchführbar erweisen. — Ausserdem aber wird gemäss den drei Factoren des Sittlichen (§. 2. 6. 9. 13) in jedem Capitel, mag es sich um das Verständniss des abnormen oder normalen sittlichen Processes handeln, bei jeder der drei Entwickelungsphasen zuerst (A) nach dem universell-göttlichen, sodann (B) nach dem individuell-menschlichen Factor und endlich (C) nach dem Product und der Combination beider in der empirischen Gemeinschaftsform sittlichen Lebens zu fragen sein. Dadurch bewahrt die theologische Moral ihren Character als christliche Socialethik.

ZWEITES BUCH.

ABRISS DES SYSTEMS

CHRISTLICHER SITTENLEHRE

ALS

ENTWURF EINER SOCIALETHIK.



Erster Haupttheil.

Das Heilsleben des Christen

nach

seiner inneren Entwickelung

im

Organismus des Reiches Gottes.

---

§. 25. Allgemeines. Gruppirung des Stoffes.

1. Das System theologischer Ethik soll im ersten Haupttheil das Heilsleben [1]) des Christen nach seiner inneren Entwickelung d. h. als zusammenhängenden Heilsprocess [2]) im Organismus des Reiches Gottes [3]) darstellen (§. 13 und 23). Daher muss zunächst (im ersten Abschnitt) von dem thatsächlichen Unheil und dem empirischen sittlichen Zustande des natürlichen

---

1) In der heil. Schrift erscheinen Heil (σωτηρία) und Leben (ζωή) als die Brennpunkte sittlicher Erneuerung. Daher sind für den Christen in Christo beide combinirt. Es ist in keinem Andern das Heil (ἡ σωτηρία Act. 4, 12); denn er ist gekommen, zu retten (σώζειν) sein Volk (Matth. 1, 21) und „zur Errettung jedem Gläubigen“ (εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι) Röm. 1, 16. Und „in ihm war Leben und das Leben (ἡ ζωή) war das Licht der Menschen“ (Joh. 3, 36; 5, 24; 11, 25). — Paulus zusammenfassend: Ich lebe, doch nun nicht ich mehr, sondern Christus lebet in mir (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, Gal. 2, 20). — Der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen (in Christo); (τὸ δὲ πνεῦμα ζωή etc. Röm. 8, 10; 6, 11). — 2) 2 Cor. 5, 17: Ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur (καινὴ κτίσις) etc., Röm. 8, 1 ff. — 2. Cor. 4, 16. Der innerliche Mensch wird von Tag zu Tag erneuert (ἀνακαινοῦται) Röm. 12, 2 (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν). Tit. 3, 5 (ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου). Col. 3, 10. Eph. 4, 23. Röm. 6, 4: Wir sollen in der Neuheit des Lebens wandeln (ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν), 2 Cor. 3, 18 (μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). — 3) Matth. 6, 33: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Matth. 4, 17: Das Himmelreich (βασ. τῶν οὐρανῶν) ist nahe herbeigekommen. Röm. 14, 17. Joh. 18, 36. —

Menschen[1]) in dem Reiche dieser Welt[2]) ausgegangen werden. Dadurch gewinnt der zweite Abschnitt, der den neuen Menschen als Glied der erlösten Gottesmenschheit betrachten soll, erst die rechte Folie. Und vollends ist der täglich im Innern des Christen sich geltend machende Kampf des alten und neuen Menschen (dritter Abschnitt) nicht zu verstehen, ohne die Prämisse einer ethischen Pathologie. Obwohl der Christ, als wiedergeborenes[3]) Glied des christlichen Reichsorganismus[4]), der Herrschaft der Sünde und dem zuchtlosen Sündendienste entnommen ist[5]), so weiss er sich doch als alter Mensch noch im Zusammenhange mit der Macht des Fleisches und des Bösen[6]). Durch die Erfahrung der sündenvergebenden Gnade ist ihm der Schmerz über die Tiefe der eigenen sittlichen Verderbniss nur noch lebhafter zum Bewusstsein gekommen[7]); daher es zur Darlegung des Wesens und der Entwickelung des alten Menschen und seiner schuldvollen Entartung keiner Abstraction von dem empirischen Thatbestande des Christen bedarf. Die stetige Liebesarbeit im Gehorsam des Glaubens nöthigt ihn gerade zu verschärfter Selbstbeurtheilung im Spiegel des Gesetzes und gestaltet sein ganzes Leben zu einem Leben der täglichen Busse und Selbstanklage[8]). — Die sündliche Ent-

---

1) Matth. 12, 35. Der böse Mensch (ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος) bringt Böses hervor etc. 1 Cor. 2, 14: Der natürliche Mensch (ψυχικὸς ἄνθρωπος) vernimmt nichts vom Geiste Gottes. Matth. 12, 26: Wie soll Satans Reich (ἡ βασιλεία τοῦ σατανᾶ) bestehen etc. Vgl. 4, 8. — 2) Joh. 8, 23: Ihr seid von dieser Welt (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου) v. 44. 1 Joh. 5, 19: die ganze Welt liegt im Argen (2 Joh. 2, 16. 1 Cor. 2, 12: πνεῦμα τοῦ κόσμου). — 3) 1 Petr. 1, 23: Als die da wiedergeboren sind (ἀναγεγεννημένοι) nicht aus vergänglichem, sondern unvergänglichem Samen etc. Tit. 3, 5. Jac. 1, 18. 1 Jos. 5, 1 ff. — 4) Vgl. Matth. 13, 38: Die Kinder des Reiches etc. Eph. 5, 30: Wir sind Glieder seines Leibes. Eph. 4, 4, 15 ff. Col. 1, 18. Röm. 12, 5: οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ. 1 Cor. 6, 15: 12, 12 ff. Gal. 3, 26 f. — 5) Röm. 6, 14. Die Sünde wird nicht herrschen (οὐ κυριεύσει) über euch etc. 1 Joh. 3, 9. Röm. 8, 2 ff., (das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes etc.). — 6) Röm. 7, 18: Ich weiss, dass in mir, der ist in meinem Fleisch (ἐν τῇ σαρκί μου) wohnet nichts Gutes etc. vgl. v. 21 ff. Ebr. 12, 1. Gal. 5, 17. — Röm. 6, 6: (der alte Mensch zwar gekreuzigt, zum Tode verurtheilt, aber noch nicht gänzlich abgethan). — 7) Röm. 7, 24. Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? 1 Tim. 1, 14. 15. (πρῶτος ἁμαρτωλὸς ἐγώ). — 8) Matth. 3, 2. Thut Busse (μετανοεῖτε), denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Matth. 4, 17. Marc. 1, 15. —

wickelung unseres „alten Menschen“ [1]) als eines Gliedes des adamitischen Menschheits-Organismus [2]) können wir aber schlechterdings nicht zum Verständniss bringen ohne die stete Beziehung zur Norm des göttlichen Gesetzes [3]), wie dasselbe als natürliches Sittengesetz bereits im Gewissen angelegt [4]), und wie es in dem Gebote Gottes als heilige Willensoffenbarung [5]) zur Klarheit und Wahrheit gelangt ist. Gegenüber der innerlich berechtigten und schlechthin verpflichtenden Forderung lässt sich erst die sittliche Art oder Unart des alten Menschen allseitig erkennen [6]).

2. Die Entwickelungsgeschichte des empirischen Krankheitszustandes oder die socialethische Pathologie des natürlichen Menschen [7]) will aber in ihrer allmäligen Genesis dar-

---

Röm. 2, 4: Weisst du nicht, dass dich Gottes Güte zur Busse (μετάνοια) leitet; Luc. 18, 13: (Gott sei mir Sünder gnädig!) — [1]) Eph. 4, 22 ff: So leget nun ab, nach dem vorigen Wandel, den alten Menschen (τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον). Als gattungsmässige Bezeichnung des menschlichen Wesens in seiner sündlichen Entartung ist dieser Ausdruck wohl zu unterscheiden von dem paulinischen Begriff des „äusseren Menschen“ (ὁ ἔξω ἄνθρωπος 2 Cor. 4, 16., vgl. §. 26, 1), womit nur die mit dem Leibe (σῶμα) zusammenhängende sinnliche Aussenseite menschlichen Wesens bezeichnet wird. Vgl Col. 3, 9; Röm. 6, 6. — [2]) 1 Cor. 15, 47 ff. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch (χοϊκός). Welcherlei der Irdische ist, solcherlei sind auch die Irdischen. Und wie wir haben getragen das Bild des Irdischen (τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ), also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen Menschen (δεύτερος ἄνθρωπος gegenüber dem πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ, v. 45 f.). Röm. 5, 12 ff., (wo von der παράβασις Ἀδὰμ, dem τύπος τοῦ μέλλοντος die Rede ist). — [3]) Röm. 5, 13. Wo kein Gesetz ist, da wird die Sünde nicht zugerechnet (ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου). Röm. 7, 7 ff. (die Sünde erkannte ich nicht, ohne durch das Gesetz etc.). Röm. 3, 20 (durch das Gesetz kommt Erkenntniss der Sünde: ἐπίγνωσις ἁμαρτίας). 1 Cor. 15, 56 (die Kraft der Sünde ist das Gesetz). Matth 5, 17. Röm. 3, 31. [4]) Röm. 2, 14 ff. Sie zeigen das Werk des Gesetzes geschrieben in ihren Herzen, indem ihr Gewissen mit Zeugniss ablegt (τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως). — [5]) Röm 7, 9 ff. Da das Gebot (ἐντολή) kam, lebte die Sünde auf. Matth. 19, 17 ff.: Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote (τήρησον τὰς ἐντολάς). Matth. 5, 17—19; 22, 38. Eph. 2, 15 (ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν). Gal. 3, 23. Röm. 7, 12 ff. (ὁ δὲ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή). Vgl. auch die ἀνακεφαλαίωσις der ἐντολή in Röm. 13, 8—10. — [6]) Röm. 4, 15. Das Gesetz richtet Zorn an; denn wo kein Gesetz ist, ist auch nicht Uebertretung (οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις). Röm. 7, 13 (ἵνα γένηται καθ᾽ ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς). — [7]) Jes. 1, 5 f.: Das

gelegt sein. Wir müssen sowohl Entstehung, als Fortgang und Vollendung jener Fehlentwickelung [1]) im Lichte des Sittengesetzes zu erfassen suchen. Daher werden wir vor Allem (Cap. I.) im Zusammenhange mit der natürlichen Geburt aus dem Fleisch [2]) die gattungsmässige Anlage des alten Menschen in seiner gliedlichen Beziehung zum Gesammtorganismus betrachten müssen. Daran wird sich (Cap. II.) die Frage nach dem Wachsthum oder der fortschreitenden sündlichen Lebensbethätigung [3]) des alten Menschen unter der kritischen Zucht des natürlichen Sittengesetzes schliessen. Endlich aber (Cap. III.) wir auch das Ziel, die Vollendung d. h. der Tod als nothwendiges Resultat der Krankheitsgeschichte des sich selbst überlassenen Menschen gegenüber der richtenden und fluchbringenden Macht des göttlichen Gesetzes [4]) ins Auge zu fassen sein.

3. In jeder der genannten drei Sphären des natürlich sittlichen Lebens müssen jene drei Factoren Berücksichtigung finden, welche wir als constituirend für den Begriff des Sittlichen erkannten (Gott, Einzel-Ich und Welt §. 2, 6, 10. 14). Da auch die abnorme Entwickelung ohne eine gottgesetzte sittliche Anlage und ohne göttliche Selbstbezeugung sich nicht denken lässt (§. 10), so werden wir den alten Menschen zunächst (sub. A) in dieser Hinsicht, also als gottesbildliches, zur Freiheit bestimmtes sittliches Wesen zu betrachten haben. Die Kehrseite zu dieser ihm zum Bewusstsein kommenden idealen Bestimmung bildet die subjectiv innere Willensrichtung und ihre sündliche Bethätigung. Wir werden also (sub. B) die erfahrungsmässige Abkehr des Herzens vom sittlichen Ideal in

---

ganze Haupt ist krank, das ganze Herz ist matt etc. 5 Mos. 28, 35. Matth. 8, 17 (*τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε* etc.). Matth. 9, 12: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken (*οἱ κακῶς ἔχοντες*) Luc. 5, 31 f. — [1]) Röm. 3, 9. Wir haben erwiesen, dass alle unter der Sünde sind (*ἁμαρτία* = Verfehlung). 1 Joh. 5, 17 (*πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν*). — [2]) Joh. 3, 6: Das vom Fleisch Geborene ist Fleisch (*τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι*). Ps. 51, 7. Gen. 6, 3. 5; 8, 21 (Böse von Jugend auf). — [3]) Matth. 12, 33 ff. An der Frucht erkennt man den Baum etc. (*ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά*). Röm. 3, 10—20. Ps. 14, 3 ff. (Da ist keiner der Gutes thue, auch nicht Einer). — [4]) Röm. 6, 10, 21 ff. Das Ende derselbigen ist der Tod (*τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος*). Röm. 5, 12 f. Jac. 1, 15: Die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod. 1 Joh. 5, 16 (*ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον*). Röm. 7, 10 f. Gen. 2, 17. — Gal. 3, 13 (*κατάρα τοῦ νόμου*).

allen ihren Consequenzen zu verfolgen uns veranlasst sehen. Endlich wird (sub C) das Product jener gottgesetzten Anlage und dieser persönlichen Abkehr des menschlichen Herzens in der empirischen Welt der Sünde und des Todes, in dem gattungsmässig gegliederten Menschheitsorganismus darzulegen sein, damit der socialethischen Betrachtung menschlichen Verderbens Genüge geschehe (§. 24).

Erster Abschnitt.

Der alte Mensch als Glied der natürlichen Menschheit
und
sein Verhältniss zum Sittengesetz.

Erstes Capitel.

Die Geburt oder das gattungsmässig angeborene sittliche Wesen des alten Menschen.

A. Die gottgesetzte Naturanlage des Menschen und seine sittliche Bestimmung (§. 26—28).

§. 26. Die psychologischen Voraussetzungen in ihrer Bedeutung für die sittliche Entwickelung und Beurtheilung des Menschen (Dichotomie, Trichotomie oder Tetratomie). Das weltverwandte Naturleben und das gottverwandte Personleben. Die gegenseitige Durchdringung oder das Functionsverhältniss beider Momente (Natur und Geist) im Gegensatz zum Spiritualismus (absoluter Creatianismus) und Materialismus (absoluter Traducianismus). Der sittliche Character als Einheit von individueller Naturanlage und persönlicher Willensrichtung. Rechtfertigung des Generatianismus, als Basis socialethischer Weltanschauung.

1. Das eigenthümliche Wesen des Menschen, als eines aus der Gattung herausgeborenen geistleiblichen Individuums[1]), kennzeichnet sich, psychologisch betrachtet, durch die innige, geheimnissvolle Verschmelzung des weltverwandten, leiblich bedingten Naturlebens[2]) mit dem gottverwandten geistig ge-

---

[1]) Die Schrift giebt keine uns bindende „Naturlehre" vom Menschen. Eine „biblische Psychologie" oder „Seelenlehre" kann nur die Bedeutung haben, dass sie uns die anthropologischen Voraussetzungen der Schrift für die Erneuerung oder das Heilsleben des Menschen darlegt. In diesem Sinne werden auch wir in Nachfolgendem die biblischen „Wurzelansätze" für unsere psychologischen Definitionen anzugeben suchen. S. o. §. 18, S. 328.

[2]) Vgl. Jac. 3, 7, wo die „menschliche Natur" (*ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη*) der „Natur der Thiere" (*φύσις θηρίων*) gegenübergestellt wird. 1 Cor. 15, 47 (*ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκός*). Gen. 2, 7. Pred. 3. 20. Joh. 8, 23: Ihr seid von unten her (*ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*). 2 Cor. 5, 1 (*ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία*).

arteten Personleben[1]). — Die psychologische Streitfrage in Betreff der Zwei- oder Dreitheilung (Dicho- oder Trichotomie) des menschlichen Wesens wird sich dem Sprachgebrauch gemäss verschieden beantworten lassen, je nachdem man die Seele als das verbindende Mittelglied zwischen Körper und Geist zur selbständigen, von Geist und Körper unterschiedenen Substanz (Wesenheit) macht (Trichotomie), oder aber dieselbe mit dem Geist, sofern er den Körper belebt und durchdringt, als Ein Ganzes zusammenfasst (Dichotomie)[2]). Ebenso kann über den Ursprung der Seele verschieden geurtheilt werden[3]), je nachdem man, die Selbständigkeit des Personlebens urgirend, das menschliche Einzelwesen unmittelbar aus dem geistig schöpferischen Urgrunde herleitet (absoluter Creatianismus und Präexistenzianismus) oder aber, die vollständige Abhängigkeit des Personlebens betonend, die Einzelseele lediglich als Product der körperlichen Naturentwickelung betrachtet (absoluter Traducianismus und Evolutionismus). — Beide Streitfragen lassen sich nicht ohne eingehende Begriffsbestimmung des Natur- und Personlebens und ihres gegenseitigen Verhältnisses entscheiden. Für die ethische Beurtheilung des Menschen wird es vor Allem darauf ankommen, einen klaren Sprachgebrauch festzustellen. Je nachdem man z. B. nicht bloss Geist und Seele, sondern auch Leib und Körper zu unterscheiden sich genöthigt sieht (s. ad. 2, a.), wird die Möglichkeit einer Viertheilung (Tetratomie) nicht ausgeschlossen sein (Geist, Seele, Leib, Körper)[4]).

---

[1]) Röm. 8, 23: Wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge (τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνύματος ἔχοντες). Vgl, Gen. 1, 26 f. 3, 19. Hiob 10, 9; 27, 3; 32, 8. Jac. 3, 9. Act. 17, 28. Eph. 4, 24. 2 Cor. 5, 5. — [2]) Auf Grund von Gen. 2, 7 lässt sich die Dichotomie (Adamah und Ruach, vereint in der Nephesch chajah) als die biblische Ansicht bezeichnen. Hiob. 33, 6 (Siehe ich bin Gottes und aus Irdenem bin ich auch gemacht). „Denn der Staub muss wieder zur Erde kommen, wie er gewesen ist, nnd der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat" (Pred. 12, 7). — 1 Thess. 5, 23 und Ebr. 7, 12 spricht nicht dagegen. S. weiter unten. — [3]) Für den biblischen Generatianismus vgl. Gen. 1, 22, 28: (Seid fruchtbar und mehret euch). Gen. 5, 3: (Und Adam zeugete einen Sohn, der seinem Bilde ähnlich war etc). Ps. 51, 7. Joh. 3, 6 (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός) Ps. 139, 14 ff. — [4]) Dieser Viertheilung entsprechend könnte man auch den Ausdruck Herz in vierfachem Sinne nehmen: Das Herz, als Centralpunkt der denkwollenden Bewegung (Geist); das Herz, als Sitz aller Gemüthsbewegungen (Seele); das Herz, als functionirendes Organ des Blutumlaufes (Leib), und endlich das Herz, als anatomisch präparirbarer Muskel (Körper). Auch die Schrift unterscheidet eventuell vierfach: Geist (πνεῦμα), Seele (ψυχή), Leib (σῶμα

Wenn wir aber das dem irdisch Materiellen entnommene (bekanntlich stets wechselnde) stoffliche Substrat in seiner individuellen, sich gleichbleibenden Erscheinungsform als den Leib, hingegen die dem persönlich-bewussten Leben zugängliche Seite der Seele als den Geist characterisiren, so reducirt sich jene abstracte Viertheilung auf eine concrete Zweitheilung (Seele und Leib, oder, nur von anderem Gesichtspunkte bezeichnet: Geist und Körper). Die Zweitheilung in Natur- und Personleben wehrt, wie wir sehen werden, am besten der Verwirrung und dem Missverstande. Aus der richtigen Verhältnissbestimmung beider Momente wird aber auch zu Tage treten, worin die Einseitigkeit des (creatianischen) Spiritualismus und des (traducianischen) Materialismus besteht. Es wird sich dann schliesslich ergeben, wie und warum dem socialethischen Gesichtspunkte der sogenannte Generatianismus als die gesunde Mitte zwischen jenen Extremen am besten entspricht.

2. Auch bei der ethischen Beurtheilung menschlicher Anlage muss die psychologische Analyse von dem empirisch Vorliegenden, dem äusserlich uns entgegentretenden Naturleben (a) ihren Ausgangspunkt nehmen. Denn die gesammte Natur war bereits vor dem Menschen da, und der einzelne Mensch erscheint vor seinem persönlichen Bewusstwerden als ein Naturkind, als ein durch physische Zeugung entstandenes, aus dem keimartigen Embryo sich allmälig entwickelndes Gattungswesen. — Es wohnt aber dem physischen Keime bereits von Anfang an die Macht (Potenz, Dynamis) des geistigen Personlebens inne. Denn bei der Entwickelung zum individuellen Bewusstsein lässt sich kein kein terminus a quo für das geistige Leben feststellen. Daher müssen wir die Anlage dazu schon im Embryo voraussetzen (quod non est in causa, non est in effectu). Das Wesen des Menschen können wir also nie durch die blosse Betrachtung

---

und Fleisch (σάρξ). Gleichwohl braucht sie meist „Geist“ und „Seele“ promiscue als Bezeichnung des höheren, unsterblichen Theiles des Menschen (Matth. 6, 25; 22, 37; Phil. 1, 27. Ebr. 4, 12); von der anderen Seite combiniren sich die Begriffe „Leib“ und „Fleisch“ zur Einheit (Col. 1, 22: σῶμα τῆς σαρκός) als Bezeichnung der niederen, naturhaften Seite des Menschenlebens. „Geist“ und „Fleisch“ (Matth. 26, 41; Joh. 6, 63; 1 Cor. 5, 5; 1 Petr. 3, 18) werden als die äussersten Gegensätze im menschlichen Dasein zusammengenannt. „Seele“ und „Leib“ (Matth. 6, 25; 10, 28; Apok. 18, 13) bezeichnen die concrete Persönlichkeit nach ihrer gott- und weltverwandten Seite (Pred. 12, 7).

seines Naturlebens erfassen, sondern es erschliesst sich uns erst in den Einzelmomenten seines Personlebens (b).

a. Die leiblich bedingte Naturseite[1]) theilt der Mensch als creatürliches Wesen mit der gesammten sinnlich wahrnehmbaren Welt. Das stoffliche Substrat, die rein materielle Grundlage seiner Existenz nennen wir den Körper des Menschen[2]), welcher in Folge des Stoffwechsels einer steten Veränderung unterworfen ist. Der Körper erscheint aber nicht als blosses Aggregat von elementaren Atomen, sondern als organisch bewegtes, von innen heraus eigenartig wachsendes und sich entwickelndes Ganzes. Von diesem Gesichtspunkte erfassen wir ihn als den Leib, welchen der Mensch mit allen lebenden Naturwesen gemein hat und in welchem sich uns nur eine höhere Stufe der animalischen Gesammtbildung darstellt. Mit dem Ausdruck Leib bezeichnen wir also den beseelten, organisch gegliederten Körper, sofern derselbe durch den ihm innewohnenden Lebens- und Entfaltungstrieb einen eigenartigen individuellen Typus, eine bei aller Modification und Fortentwickelung wesentlich sich gleich bleibende (identische) Bildungsform darstellt[3]). Daher auch bereits im ausgeprägten leiblichen Naturell sich die Eigenart der menschlichen Gattung abspiegelt und die höhere ethisch-geschichtliche Culturmission derselben documentirt (der aufrechte Gang, die Schädelbildung, die Combination von Hand und Fuss, die Sprachfähigkeit). — Der menschliche Naturorganismus wird in Lebensfunction erhalten durch eine doppelte Strömung, durch

---

[1]) Es ist nach Paulus der „äussere Mensch" (*ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος*), welcher der Verwesung (*φθορά*) anheimfallen muss (2 Cor. 4, 16 cf. 1 Cor. 15, 50). Vgl. Anm. 1 auf S. 393. — [2]) Die biblische Bezeichnung für diesen Begriff irdischer Stofflichkeit (*χοϊκός*) des menschlichen Daseins (s. o. Anm. 2 ff. auf S. 393) ist „Fleisch und Blut" (*σὰρξ καὶ αἷμα*), von welchen gesagt wird, dass sie das Reich Gottes nicht ererben können, während der Leib (*σῶμα*) als „geistlicher" (*πνευματικός* 1 Cor. 15, 40, 44) in den Vollendungszustand übergeht (1 Cor. 15, 50; Gal. 1, 16. Eph. 6, 12). Auch „Fleisch und Gebeine" (*σὰρξ καὶ ὀστέα*, Luc. 24, 39) und der Plural (*τὰς σάρκας, τῶν σαρκῶν*, Jac. 5, 3; Apok. 17, 16) kommt in diesem Sinne als Bezeichnung des rein materiellen Substrats unserer Leiblichkeit (Cadaver) vor. Vom Leben abgetrennnt wird der Körper als Leichnam bezeichnet (*πτῶμα* Marc. 6, 29. Apok. 11, 9). Die *κοιλία* (Matth. 15, 17; 1 Cor. 6, 13; Phil. 3, 19) bezeichnet ebenfalls den vergänglich irdischen Theil des leiblichen Naturlebens. — [3]) 1 Cor. 15, 38 ff.: *ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα.* Gen. 1, 11 ff. cf. 1 Cor. 12, 5 ff. Eph. 4, 16 (*πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας*). Röm. 12, 5.

eine centripetale und centrifugale Kraft (Attraction und Repulsion), welche die Voraussetzung aller Bewegungsmöglichkeit ist. Wir können dieselbe im Allgemeinen als Empfänglichkeit (Receptivität, Passivität) und Selbstthätigkeit (Spontaneität, Activität) unterscheiden. Sie giebt sich bei physiologischer Betrachtung leiblichen Lebens ebenso im Blutumlauf des (physischen) Herzens (Venen- und Arteriensystem), wie im Ernährungsprocess des Magens (Assimilation und Secretion) und im Athmungsprocess der Lunge (Inhalation und Exhalation), wie endlich im gesammten Nervensystem (sensible und motorische Nerven) unverkennbar kund. In dieser steten Wechselwirkung von Expansion und Contraction, Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit liegt das, seinem Entstehen und Wesen nach uns unbegreifliche Grundgeheimniss alles Lebens. — Psychologisch angesehen zeigt sich das receptive Vermögen in den Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen (Reiz, Affection, Perception), das spontane in dem Triebleben und den Begierden (Reaction, Affect, Neiguug). Das unmittelbare Berührtsein des seelischen Lebensheerdes von jenen Reizen und Trieben oder das zuständliche Innesein derselben nennen wir das (instinctive) Gefühl. Es giebt sich unwillkürlich kund in Lust oder Unlust, Behagen oder Schmerz je nach dem befriedigten oder unbefriedigten Lebensbedürfniss, je nach der geförderten oder gestörten Harmonie unseres organischen Gesammtlebens (Gangliensystem, Reflexwirkungen). Wir können daher, je nachdem das receptive oder spontane Moment in den Vordergrund tritt, von Lustempfindungen oder Lustbegierden, wie von Unlustempfindungen und Unlustaffecten reden. — Dieses gesammte, leiblich bedingte Naturleben ist zwar, wie wir sehen werden, dem Geiste gegenüber die niedere, die Individualität des Menschen als eines Gliedes der Gattung constituirende Lebensmacht. Gleichwohl erscheint es im höchsten Grade bedeutsam. Es ist für sein Wesen constitutiv und für alle geistige Function conditio sine qua non. Durch dasselbe wird dasjenige Moment humanen Lebens bestimmt, welches wir als das Naturell des Menschen, als die von seinem Willen gänzlich unabhängige seelisch-leibliche Organisation und Daseinsform bezeichnen. Es giebt sich das Naturell vor Allem in seiner angeborenen familienhaften und nationalen Anlage kund, sofern er als Glied eines Volksthums (Rasse) den Typus desselben ererbt und überkommen hat. Es individualisirt sich dasselbe ferner im Temperament, mit welchem wir die eigenthümliche (auf die Blut-

mischung und gesammte Constitution zurückzuführende) Naturgrundlage (sanguinisch und melancholisch [anämatisch], cholerisch und phlegmatisch) des individuellen Charakters (s. u.) bezeichnen. Sodann prägt sich das Naturell im Geschlecht aus, welches in der männlich productiven oder weiblich receptiven Form sich differenzirt und die auf Ergänzungsbedürftigkeit hinweisende Polarität als Bedingung menschlicher Fortpflanzung erscheinen lässt. Endlich bedingen die verschiedenen Arten der Begabung (Talent und Genie, kritisch und genial, reflectirend und naiv, practisch oder ideal) die Sphären der Leistungsfähigkeit des Menschen im Hinblick auf sein gegebenes, unveräusserliches Naturell. In allen diesen Daseinsformen, deren er schlechterdings nicht ledig gehen kann, macht sich noch die mehr oder weniger normale oder abnorme Zuständlichkeit derselben im Unterschied von dem sogen. Durchschnittsmenschen (homme moyen) geltend. Wir sehen sie als Krankheit oder Gesundheit, als Krüppelhaftigkeit oder Ebenmaass, als Zwerghaftigkeit oder Monstrosität, Schönheit oder Hässlichkeit etc. zu Tage treten. — In den Altersstufen (Kindheit, Jugend, Reife, Greisenhaftigkeit) lassen sich nicht sowohl Momente des Naturells, als die für alle Lebenden nothwendigen Stadien der Entwickelung unterscheiden. Denn alles organische Naturleben und so auch der durch Zeugung und Geburt ins Dasein gekommene Mensch entwickelt sich nur auf dem Wege fortschreitenden Wachsthums. Er bedarf zur normalen Ausgestaltung und Erhaltung der Ernährung von aussen; Licht und Luft, Speise und Trank als die erwärmenden Bedingungen für sein leibliches Leben, documentiren den realen Zusammenhang desselben mit der gesammten Naturwelt. Selbsterhaltungs- und Geschlechtstrieb sind die nothwendigen Factoren wie für die Bewahrung des individuellen, so auch für die des generellen menschlichen Naturlebens. Neben der Ernährung von aussen erscheint aber das Ausruhen und die periodische Erholung (im Schlaf, im Traume und im Wachen) schlechthin nothwendig, wenn anders das Naturleben als functionirendes Organ für das geistig geartete Personleben soll dienen können.

b. Die Anlage und das Wesen des Menschen lässt sich nimmermehr aus den dargelegten Momenten des leiblich bedingten Naturlebens erschöpfend erfassen. So lange man dasselbe nur in seinem keimartigen (embryonalen) Zustande oder in krankhaften Verkrüppelungen an manchen Einzelwesen (Mikro- oder Brachycephalen, Cretins, Blödsinnigen oder Irrsinnigen) vom anatomisch und physiologisch vergleichenden Gesichtspunkte be-

trachtet, ist eine Täuschung über die höhere Bestimmung und Herkunft des Menschen möglich, ja naheliegend. Sobald man aber, wie es der Sache allein entspricht, den Einzelnen als Glied der Gesammtheit und die Gesammtheit als auf dem Generationswege entstandene einheitliche Gattung (Art) begreift; sobald man die Menschheit als geschichtsfähiges Wesen ins Auge fasst, bahnt man sich das Verständniss für den höheren Ursprung und die höhere Aufgabe auch seines Naturlebens. Aus der fortgeschrittenen Entfaltung des Geschlechts sehen wir, dass die eigenthümliche höhere Organisation desselben (namentlich im Gehirn- und Nervenleben) dazu angethan ist, der functionirende Träger für das der menschlichen Seele keimartig inwohnende Personleben zu sein [1]). Wir nennen es Geist, sofern wir unter Geist (πνεῦμα) die mit der Fähigkeit (Potenz) des Bewusstseins ausgestattete personbildende Macht verstehen, die auch im unbewussten Fötus vorhanden sein muss, wenn sie bei dessen normaler Ausgestaltung als Phänomen zu Tage tritt. Wir sagen von dem Menschen, weil er als ein geistig und sittlich geartetes Wesen, als ein wollendes und denkendes Ich, als ein Selbst mit der Fähigkeit zu bewusster Zwecksetzung (§. 1 f.) von allen blossen Naturwesen sich unterscheidet, — er sei ein gottesbildliches, näher gottverwandtes Wesen [2]). Die Voraussetzung dafür ist, dass Gott selbst der Geist [3]), die personirende, mit Bewusstsein und Willen Alles erfüllende und durchdringende, schlechthin unabhängige Urmacht ist. Dass der Mensch ihn als solchen zu denken, zu suchen und zu glauben sich genöthigt sieht, ist ein Erweis seiner Gottesbildlichkeit. Unter Gottesbildlichkeit verstehen wir hier zunächst nicht die ideale, kindliche Gottesgemeinschaft des Menschen (materiale Seite, §. 27); vielmehr bezeichnen wir mit diesem Ausdruck (das Wort im formalen Sinne genommen) jene beim Menschen erfahrungsmässig zu Tage tretende geistige Anlage, die ihn zum Selbst- und Gottesbewusstsein befähigt und zum Suchen der Gottesgemeinschaft nöthigt

---

[1]) Die biblische Bezeichnung für das geistige (nicht: „geistliche“) Wesen des gottesbildlichen Menschen ist: der „inwendige Mensch“. Vgl. 2 Cor. 4, 16: ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος. Röm. 7, 22: ὁ ἔσω ἄνθρωπος. Eph. 3, 16. Der „inwendige Mensch“ fasst das, was in den Ausdrücken: Geist (πνεῦμα), Innensinn (νοῦς), Herz (καρδία) nach verschiedenen Vorstellungen hin bezeichnet ist, lediglich zusammen, ist also nicht dasselbe, wie die rein ethische Bezeichnung: neuer Mensch. — [2]) Act. 17, 28: Wir sind seines Geschlechtes. Jac. 3, 9. Gen. 1, 27. — [3]) „Gott ist Geist“: (Πνεῦμα ὁ θεός, Joh. 4, 24). 2 Cor. 3, 17.

(vgl. §. 28 über das Gewissen). Gottverwandt (im Gegensatz zur Gottgleichheit) nennen wir ihn aber, um sein Personleben nicht als ein Wesensmoment der Gottheit, sondern als ein durch den göttlichen Urwillen gesetztes, creatürliches und abhängiges zu bezeichnen [1]. — Diese Relativität und Abhängigkeit seines Personlebens zeigt sich in der nothwendigen Verknüpfung und Analogie desselben mit dem seelisch-leiblichen Naturorganismus und dessen fortschreitender Entfaltung [2]. Daher ist das menschliche Personleben, sofern wir es abstract, d. h. nach seiner von der Naturwelt abgekehrten und Gott zugewandten Seite ansehen, mit dem Ausdruck: menschlicher Geist zu characterisiren; sofern wir es concret, d. h. nach seiner den Leib durchdringenden und mit der Welt in Berührung stehenden Seite betrachten, werden wir es menschliche Seele nennen dürfen. Mit dem Namen des Geistes bezeichnen wir die Seele nur, weil und sofern sie des persönlichen Bewusstseins fähig ist. Dass Geist und Seele des Menschen Ein Wesen, Ein und dieselbe Substanz [3] nur nach verschiedenen Seiten (modi) ihrer Erscheinung darstellen, ergiebt sich aus der unbestreitbaren Thatsache der Einheit des Bewusstseins. Aus der durchgehenden Analogie der geistigen Elemente des Personlebens mit denen des leiblich bedingten, allmälig sich entwickelnden Naturlebens folgt aber mit Nothwendigkeit die stete Bedingtheit (Relativität) des menschlichen Wesens. — Im engsten Zusammenhange mit der schon (sub 2, a) hervorgehobenen Doppelströmung im Naturleben wird auch in dem Personleben eine receptive und spontane Seite, ein Insichaufnehmen und ein Aussichheraussetzen, Contraction und Expansion, Empfänglichkeit und Thätigkeit sich unterscheiden lassen. Als Erkenntniss- [4] und Willensvermögen [5] sind beide Momente in dem Herzen [6] oder dem geistigen Centrum der Persönlichkeit zu steter Wechselwirkung geeint.

---

[1]) Er ist gottgemäss geschaffen (*κατὰ θεὸν κτισθείς*. Eph. 4. 23. Col. 3, 9). — [2]) Es ist das, was das Wachsthum (*τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος*) bedingt. Eph. 4, 16. — [3]) S. o. Anm. 4. S. 397.

[4]) *Γινώσκειν* (Matth. 13, 11; 24, 32. Röm. 1, 21; 2, 18); *γνῶσις* (Luc. 1, 77; Röm 2, 20. 1 Cor. 8, 1); *ἐπιγινώσκειν* (Matth. 11, 27; Röm. 1, 32; 1 Cor. 13, 12); *ἐπίγνωσις* (Röm. 1, 28; 2 Petr. 1, 2). Synonym: *σύνεσις* (Marc. 12, 33; Col. 1, 9; 2, 2) und *φρένες* (1 Cor. 14, 20). — [5]) *Θέλημα* (Willensthätigkeit = *θέλησις*) Ebr. 2, 4; Joh. 1, 13; 5, 30. 1 Cor. 7, 37 (*τὸ ἴδιον θέλημα*). *Βουλή* (Willensentschluss) Act 27, 12. 42. 1 Cor. 4, 5. Zusammenfassend: *βουλὴ τοῦ θελήματος* (Eph. 1, 11). *Βούλημα* (Wille) Röm. 9, 19; 1 Petr. 4, 3. — [6]) *Καρδία* (als Innerstes, als Schatz des

α) Betrachten wir zunächst die *receptive Seite des Personlebens*. Hier zeigt sich, im Zusammenhang mit den sensiblen Nerven, dass der Mensch die durch die Sinne empfundenen und wahrgenommenen Eindrücke nicht blos zu *Vorstellungen* (Perception und Apperception) gestaltet, sondern auch, sobald sie an die „Schwelle" des Bewusstseins herantreten, *denkend* verarbeitet. Das *Erkenntnissvermögen* entwickelt sich lediglich im Zusammenhang mit dem Wort[1]), mit der in der Gemeinschaft sich fortbildenden Sprache, welche, in Laut und Schrift sich ausprägend, das wichtigste Mittel für die Tradition (Capitalisation) der Gedanken ist. Innerhalb der erziehenden Gemeinschaft empfängt der Einzelne die Fähigkeit, seine Vorstellungen zu *Begriffen* (Gattungsnamen, Kategorien, Ideen) auszugestalten. Durch Combination der Begriffe gelangt er zu *Urtheilen*, durch Verknüpfung der Urtheile zur *Schlussfolgerung*. Mittelst verständiger Beobachtung der in Raum und Zeit wahrgenommenen Einzeldinge (Analyse, Induction aus der Erfahrung, a posteriori) und kraft seiner Befähigung innerer, allgemeiner Gedankenverknüpfung (Synthese, Deduction aus Principien, a priori) ist er im Stande, sich eine Weltanschauung zu bilden. *Erinnerung* (Gedächtniss), *Verstand* (kritisches Unterscheidungs- und Abstractionsvermögen), *Vernunft* (ideales Combinationsvermögen) und *Phantasie* (ideales und geniales Gestaltungsvermögen) befähigen, ja nöthigen ihn dazu, vor Allem die ihn umgebende Welt und ihre innere Logik (Causalzusammenhang und gesetzmässige Vernünftigkeit) in consequentem Denkprocess (im Wissen und in der *Wissenschaft* vgl. §. 20) sich zum Bewusstsein zu bringen. Zu solchem *Weltbewusstsein* kommt der Mensch als denkendes, geistiges Wesen nur, indem er sich selbst, sein Ich als Glied einer Menschheitsgattung von Nicht-Ich, von der seinen Sinnen sich darstellenden (objectiven) Welt unterscheiden lernt. Dem gegenständlichen Bewusstsein entspricht ein zuständliches (subjectives) *Selbstbewusstsein*. Indem er aber sich selbst und die Welt, zu der

---

Menschen, aus welchem die Gedanken (*διαλογισμοί*) hervorgehen; vgl. Matth. 15, 19. Marc. 2, 6. 9. Luc. 6, 45. Röm. 10, 9 u. 10. A. T. לֵב Gen. 6, 5; 8, 21. — Daher 1 Petr. 3, 4: „*der verborgene Mensch des Herzens*" im Gegensatz zu dem äusseren (*ἔξωθεν*) Schmuck. — [1]) *λόγος* Matth. 12, 37; 13, 19 ff. vgl. mit Joh. 1, 1 ff. Röm. 3, 4. Davon *λογίζεσθαι* (Joh. 11, 50), *λογικός* (Röm. 12, 1; 1 Petr. 2, 2), *λογισμός* (2 Cor. 10, 4), *διαλογίζεσθαι* (Matth. 16, 8; 21, 25) und *διαλογισμοί* (Röm. 1, 21 etc.).

er als Theil des Ganzen mit gehört, als Ein allseitig Bedingtes und stetig Bewegtes im Geiste erfasst, drängt ihn bereits der Denkprocess zur Annahme einer Alles bedingenden, selbst unbedingten Ursächlichkeit. Er muss dieselbe, da sich sonst das Selbstbewusstsein als geistiger Culminationspunkt und schliesslicher Effect der Weltentwickelung nicht erklären liesse, nothwendig als schöpferischen Urgeist (Urwille und Urvernunft) denken, als den Urgeist, der, in sich selbst vollendet (absolutes Sein), alles zeitliche und räumliche Dasein geheimnissvoll aus sich heraussetzt und regelt. Das menschliche Welt- und Selbstbewusstsein ist ohne Gottesbewusstsein im menschlich entwickelten Personleben nicht realisirbar, ein Erweis zugleich für die Gottesbildlichkeit seines geistig gearteten Wesens. — —

β) Wie aber in dem Naturleben überall mit dem receptiven Moment (Sensibilität, Inhalation, Assimilation etc.) das spontane (Reaction, Exhalation, Secretion etc.) Hand in Hand geht, so lässt sich auch im Personleben das auf Wahrnehmung ruhende Erkenntnissvermögen (Intellect, Vorstellung) nie ohne gleichzeitige Thätigkeit[1]), nie ohne Action denken. Wie der Haushalt (die Oeconomie) des leiblichen Organismus eine Bilanz der Einnahme und Ausgabe fordert, soll er anders gesund sich bewegen und entwickeln: so muss auch im Geiste des Menschen das aufnehmende (centripetale) Erkenntnissvermögen stets mit der von Innen nach Aussen arbeitenden (centrifugalen) Willensbewegung im Connex stehen. Den motorischen Nerven und dem gesammten durch sie bewegten Muskelsystem entspricht im Personleben die geistige Spontaneität, welche in dem Geheimniss des Willens ihren Motor, ihren Ausgangspunkt hat. Der Wille, im Unterschied von dem sogenannten unwillkürlichen Triebleben (Reflexbewegungen), befähigt den Menschen, die in ihm lebenden Impulse (Velleitäten, Neigungen, Triebe, Strebungen) durch zweckgemässe Selbstbestimmung aus sich herauszusetzen. Innerhalb der sich entwickelnden Culturgemeinschaft ist der Wille die zwecksetzende Macht der sich selbst normirenden Bewegung, wie sie in der Handlung (Praxis) nach aussen zu Tage tritt. — Die Handlung im Unterschied von der blos instinctiven Bewegung ist die motivirte oder intentionirte Kund-

---

[1]) *Ἐνεργεῖν* im Zusammenhange mit *δύναμις, ἐνέργεια, ἐργάζεσθαι* und *ἔργον* (Matth. 7, 23; 14, 2. Joh. 9, 4). Eph. 1, 19: *ἐνέργεια τοῦ κράτους*. 3, 7. — Phil. 2, 13. (*θέλειν* mit *ἐνεργεῖν* zus.). Vgl. *Ποιεῖν* (*ποίημα*) und *πράσσειν* (*πρᾶξις*): Matth. 16, 27. Luc. 23, 41. 51. Röm. 1, 32; 7, 15.

gebung des Willens. Das Motiv (der Beweggrund) ist die in das Innere des Menschen aufgenommene Ursache seiner Handlung (Gegensatz: Quietiv oder Beruhigungsgrund). Die bewusste Form des Motivs im Hinblick auf einen bestimmten, zu erreichenden Zweck nennen wir die Absicht (Intention). Die ausser uns liegende Endursache, das Ziel (*τέλος*) einer Willensbewegung oder Handlung ist ihr Zweck (eigentlich Pflock, auf der Zielscheibe); die Erreichung des Zweckes setzt die Wahl der entsprechenden Mittel voraus. Das Willensziel, dem die Einzelzwecke als Mittel dienen, ist der Endzweck. Ein zur Richtschnur oder Regel menschlichen Handelns sich gestaltendes Gesetz wird zur gebietenden Norm, zum Gebot (*ἐντολή*), zur Satzung. Das in die subjective Ueberzeugung als allgemein gültige Norm des Handelns aufgenommene Gebot wird zum (moralischen) Grundsatz (Maxime). Derjenige practische Grundsatz, der die gesammte menschliche Handlungsweise zu normiren hat, lässt sich als Moralprincip bezeichnen. Das Moralprincip, als zu erreichender Endzweck für das Gesammtstreben des Willens gedacht, gestaltet sich als sittliches Ideal. — Der menschlich entwickelte Personwille ist also die, mehr oder weniger bewusste, aber stets motivirte, zwecksetzende Kraft der Selbstbestimmung zum Handeln nach vorgestellten Normen. Die Willensentscheidung, welche bei sich kreuzenden oder sich gegenseitig in der Schwebe haltenden Motiven nach eingetretener Erwägung durch Ueberwiegen Eines Motivs oder Einer Motivgruppe eintritt, nennen wir einen Entschluss [1]). Durch jeden Willensentschluss empfängt die Willenskraft eine gewisse Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin, also eine sie selbst und ihr Thun determinirende Bestimmtheit. Wo die Willensentschliessung erlahmt, gestaltet sich das ohnmächtige Sehnen [2]) nach irgend einem Ziel als Wunsch (Verlangen). Die auf zukünftiges Verhalten sich richtende Willensentschliessung bezeichnen wir als Vorsatz [3]). Die zuständliche Willensrichtung (habituelle Willens-Tendenz) zeigt sich als Hang [4]), die gegenständliche Willenstendenz als begehrende Lust (Begierde) [5]). Die zuständliche Erregtheit des Willens durch die niederen Naturtriebe characterisirt sich als Leidenschaft [6]); die gegenständliche Erregt-

---

[1]) *Τὸ ὡρισμένον.* Luc. 22, 22; Act. 11, 29. — [2]) *Ἐπιποθεῖν* Röm. 1, 11; 2 Cor. 7, 7. — [3]) *Προαιρεῖσθαι* (2 Cor. 9, 7) und *πρόθεσις* (*τῆς καρδίας* Act. 11, 23; 2 Tim. 3, 10), *προτίθεσθαι* (Röm. 1, 13). — [4]) Gen. 8, 21. — [5]) *Ἐπιθυμία* (*τῆς καρδίας* Röm. 1, 24). Matth. 5, 28. Röm. 7, 7 ff. Jac. 1, 14; 4, 1. — [6]) *Πάθος* (Röm. 1. 26; Col. 3, 5.) —

heit des Willens durch die niederen Naturtriebe als Sucht (Gier)[1]. — Die äussere Verkörperung des handelnden Willens ist die That[2]. Das objectivirte Product der That, als einer vom Willen hervorgebrachten (bewirkten), ist das Werk. Das äussere Mittel dazu ist das Werkzeug. Je nach der verschiedenartigen Bethätigung des Willens unterscheiden wir in der Sphäre seiner Leistungen das Machwerk (Kunstproduct), das Kunstwerk, das wissenschaftliche Werk, die sittlichen (guten oder bösen) Werke. —

γ) Obwohl in dem menschlichen Personleben sich stets der Wille vor dem Intellect geltend macht, so stehen doch Erkennen und Wollen, receptives und spontanes Geistesvermögen in steter, innigster Wechselbeziehung. Dass für das Zustandekommen der Erkenntniss die Willensbetheiligung und Willensrichtung von durchgreifender Bedeutung ist, entnehmen wir daraus, dass ohne Kraftanstrengung und Kräfteverbrauch keine geistige Wahrnehmung und keine begriffliche Verarbeitung derselben möglich ist. Und andrerseits werden bei dem Fortschritt der Erkenntniss die verschiedenen Bewusstseinsobjecte (Gott, Welt und Ich) nothwendig zu normirenden Mächten für den Willen. Es kann sich der Wille selbstisch, weltförmig oder göttlich bestimmen, je nachdem er das eigene Ich, die Welt oder Gott zur Norm seiner Bethätigung erhebt. — Namentlich tritt jene innige Wechselwirkung zwischen Intellect und Wille in der Sammlung des Geistes, in der Aufmerksamkeit und dem Interesse zu Tage. Die concentrirte Hingabe des Willens an die Erkenntnissarbeit und die läuternde Macht der Erkenntniss für die Willensbildung, kurz jene stete Wechselwirkung zwischen Denken und Wollen, documentirt sich receptiv als Theilnahme, activ als Mittheilungsbedürfniss (eigentlich „Theilgabe"). — Der Einheitspunkt für die denkwollende Bewegung des Personlebens liegt in jenem geistigen Lebensheerde, welches wir in Analogie mit dem pulsirenden Centrum des organischen Lebens als das (geistige) Herz des Menschen zu bezeichnen pflegen[3]. Das Phänomen des bewegten Herzens ist

[1]) *Πάθος ἐπιθυμίας* (1 Thess. 4, 5), auch *ὄρεξις* (Röm. 1, 27). — [2]) S. Anm. 1, S. 405. — [3]) Denkwollende Bewegung des Geistes (*πνεῦμα*) ist nach biblischem Sprachgebrauch das *νοεῖν* (Matth. 16, 11; Luc. 24, 45; Joh. 12, 40; Röm. 1, 20; Eph. 3, 4); *νόημα* (Phil. 4, 7). Daher *νοῦς* (Innensinn) im Unterschied von *πνεῦμα* (1 Cor. 14, 14 ff).. Vgl. Röm. 7, 23 ff. 12, 2. — *νοῦς* und *συνείδησις* zusammen Tit 1, 15. Daher *μετανοεῖν* (den Sinn ändern).

jenes höhere Gefühl[1]) oder das unmittelbare, zuständliche Berührtsein (Rührung) des Innensinnes, in welchem das Wollen und Denken noch dunkel geeint sind. Daher wir Denken, Fühlen und Wollen nicht coordiniren dürfen. Denn im Gefühl ist zunächst nur die subjective Möglichkeit, der Anknüpfungspunkt für alle tiefere, denkwollende Bewegung enthalten. — Das von einem allgemein menschlichen Inhalt bereits erfüllte Gefühl, gleichsam die geistige Seelenstimmung des Menschen bezeichnen wir als sein Gemüth[2]). Die geistig-sittliche Grundrichtung jenes Innensinnes nennen wir die Gesinnung[3]) des Menschen. Das sittlich - gesetzgeberische Unterscheidungsvermögen (die sittliche Urtheilskraft) des menschlichen Herzens ist das Gewissen[4]) (§. 28 u. 30 f.).

3. In Betreff des gegenseitigen Verhältnisses von Natur- und Personleben lehrt die Erfahrung, dass zu dem ganzen Wesen des Menschen und zur Entfaltung seiner Anlage beides in geheimnissvoller Verschmelzung und mit gleicher Nothwendigkeit gehört; daher der Mensch als lebendige Seele, d. h. als verkörperter Geist oder beseelter Leib Gott und die Natur in sich spiegelt (reflectirt). Er ist die wundersame Copula von Gott und Welt, Mikrokosmos und Mikrodeus zumal. Die harmonische Durchdringung beider Momente menschlichen Lebens wäre eins mit der Vollendung desselben[5]).

a. Bei der näheren Verhältnissbestimmung des weltverwandten Natur- und des gottverwandten Personlebens gilt es vor Allem den beiden, die Geschichte menschlicher Forschung durchziehenden Extremen entgegenzutreten, welche den Knoten des Problems zerhauen und das Verständniss sittlicher Menschheitsentwickelung unmöglich machen. Von der einen Seite (α) — (rationalistisch-spiritualistische Auffassung mit streng dualistisch-deistischer Färbung) — wird nur der Geist

---

cf. φρονεῖν (Matth. 16, 23; Röm. 8, 5; Phil. 2, 5) u. φρόνημα (Röm. 8, 6. 27). — [1]) Biblisch .. αἴσθησις selten. Phil. 1, 9. Luc. 9, 45 (ἵνα μὴ αἴσθωνται τὸ ῥῆμα); — ψηλαφίζειν bezeichnet mehr das Tastgefühl (Luc. 24, 39), kommt aber auch im geistlichen Sinne vor (Act. 17, 27: dass sie den Herrn suchen sollten, ob sie ihn doch fühlen und finden möchten etc.). — [2]) πνεῦμα τοῦ νοός (Eph. 4, 23), welches parallel steht mit διάνοια. 1 Petr. 1, 13. — [3]) διάνοια (Matth. 23, 37: du sollst Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Gesinnung. Luther: „Gemüth"). Vgl. Luc. 1, 51, (διάνοια καρδίας); Eph. 1, 18; 4, 18; 1 Joh. 5, 20. — [4]) συνείδησις Röm. 2, 15; 9, 1 etc., vgl. §. 28. — [5]) Vgl. Röm. 8, 11 mit Matth. 13, 49 ff. Ebr. 9, 26.

(resp. die Seele) als das Wesentliche und Primäre im Menschen angesehen; daher der leibliche Organismus als hemmende Schranke erscheint, durch deren Abthun und Ueberwindung der als Personwesen geschaffene Mensch (Creatianismus, Präexistenzianismus) erst zu seiner Vollendung gelangen soll. Von der anderen Seite (β) — (naturalistisch-materialistische Auffassung mit streng monistisch-pantheistischer Färbung) — wird die Natur und die körperlich-stoffliche Basis als das Wesenhafte und Bestimmende im Menschen betrachtet; in Folge dessen wird der Geist (resp. die Seele) lediglich als zeitweilige Function, als die duftende Blüthe organischer Naturentwickelung gefasst, durch deren Zerfall und Auflösung der als Naturwesen erzeugte Mensch (absoluter Traducianismus, Evolutionismus, Descendenztheorie) in seiner persönlichen Individualität vernichtet werden muss.

α. Jenem spiritualistischen Extrem gegenüber werden wir darauf hinzuweisen haben, dass der Mensch sein auf dem Wege der Zeugung (Generation) entstandenes Personleben ohne das functionirende Organ seines Leibes schlechterdings nicht zu bethätigen und zu entwickeln vermag. Gerade durch sein Naturleben ist er als Gattungswesen dem Gesammtorganismus der Menschheit eingegliedert und bestimmten Gesetzen der natürlichen Entwickelung unterworfen. Nur wenn wir das Naturleben als ein constitutives Moment seines Wesens betrachten, lässt sich die ererbte Anlage, die überkommene geistige Begabung und sittliche Habitualität des Menschen erklären. Die in der Lebensbethätigung der Menschheit sich allüberall erfahrungsmässig kund gebenden Gesetze der Continuität und Hereditát, der Organisation und Individuation (vergl. Thl. I, §. 127—129) lassen sich vom rein spiritualistischen Standpunkte nicht begreiflich machen.

β. Dem materialistischen Extrem gegenüber wird hervorzuheben sein, dass der Mensch sein eigenes Naturleben (den Leib) und die stets wechselnde geheimnissvoll-stoffliche Basis desselben (den Körper) nach dem sich selbst wesentlich gleichbleibenden eigenartigen Ich zu organisiren und nach normativen Gesetzen zu regeln Macht und Bedürfniss hat. Es lässt sich daher das geistige Personleben des Menschen nicht als blosses Product der bisherigen Naturentwickelung betrachten. Vielmehr erscheint die Einzelseele als besondere geistige Dynamide mit relativer Originalität dazu befähigt, in die Geschichtsentwickelung modificirend einzugreifen (§. 27). Von Innen heraus entwickelt sich die menschliche Seele und bildet sich als Indi-

viduum mit einem eigenen geistigen Typus, welcher gleichsam als „Schema" die leiblichen Functionen zusammenhält und zu characteristischer Physiognomie ausprägt (Kant's intelligibler Character). Daher jeder Mensch als relativ originelles Personwesen aus dem geistig schöpferischen Urquell die befruchtenden Lebenselemente erhalten haben muss (das Wahrheitsmoment im Creatianismus). Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich das geistige und sittliche Streben, das Pflichtbewusstsein, das Schuldgefühl und die Zurechnungsfähigkeit erklären und wahren. In dieser geistigen Anlage wurzelt die Geschichtsfähigkeit des Menschen, wie sie sich in der gesammten Culturentwickelung kund giebt, d. h. in der geistigen Beherrschung und teleologischen (symbolisirenden) Verwerthung der Natur durch Sprache und Schrift, Religion und Sitte, Kunst und Wissenschaft. Vom materialistischen Gesichtspunkte lassen sich die erfahrungsmässig zu Tage tretenden Gesetze der Normativität und Solidarität, der Responsabilität und Culpabilität (Theil I, S. 955—960, 965 f.) schlechterdings nicht zum Verständniss bringen.

b. Aus der innigen Wechselbeziehung jener beiden, eng verwachsenen Momente des Natur- und Personlebens ergiebt sich nun schliesslich auch die ethische Beurtheilung und Werthschätzung derselben. Das Naturell ist das an und für sich Unveränderliche, durch physische Causalität mit Nothwendigkeit Gegebene. Daher bezeichnen wir es als das sittlich Indifferente (Adiaphoron). Ob der Mensch als Mann oder Weib, mit mehr oder weniger Talent, sanguinisch oder melancholisch, genial oder kritisch geartet in die Welt gekommen und in ihr sich bewegt; ob er krüppelhaft oder gesund, schön oder hässlich, alt oder jung, brünett oder blond, reich oder arm ins Dasein getreten, erscheint zunächst als sein Geschick und ist an und für sich ethisch irrelevant[1]. — Während die Naturanlage dasjenige involvirt, was der Mensch hat, was er als Gabe besitzt, zeigt sich im Personleben, was er ist und selbstthätig entfaltet. Denn das Personleben schliesst den sich selbst bestimmenden Willen, die Gesinnung des Menschen in sich und kennzeichnet je nach dem Maass seiner Entwickelung und Entfaltung den ethischen Werth desselben. Es ist das sittlich Entscheidende. Alle Zurechnung, alle Verantwortlichkeit richtet sich nach dem

---

[1]) Vgl. Matth. 25, 15 ff.; Luc. 19, 12 (die verschiedenen Pfunde); Matth. 13, 23 (das verschiedene Maass des Fruchttragens). Luc. 12, 25 (wer kann seiner Grösse eine Elle zusetzen?). 1 Cor. 12, 4 ff. (die Mannigfaltigkeit der

Maass des vorhandenen und ausgestalteten geistigen Personwillens und der durch ihn normirten Handlungen des Menschen [1]). Ob der Mensch selbstsüchtig oder aufopfernd, lieblos oder liebevoll, fleissig oder faul, treu oder treulos, gottesfürchtig oder gottlos, wahrhaft oder unwahr etc. ist, wird bestimmend für seinen sittlichen Werth oder Unwerth. — Da aber, wie schon aus diesen Beispielen hervorgeht, die Qualität des Personlebens nur innerhalb des angeborenen Naturells sich allmählich und continuirlich entwickelt, so darf auch bei der ethischen Beurtheilung nie von der Naturanlage abstrahirt werden. Auch das Personleben ist naturhaft geartet, und alles Naturleben vom geistigen Element durchdrungen und getragen. Bis auf die Geberde und den Gesichtsausdruck herab prägt sich der Personwille des Ich im Naturell aus, und dieses wiederum setzt der persönlichen Leistungsfähigkeit gewisse unübersteigliche Schranken. Daher werden auch alle etwaigen sittlich guten (normalen) oder sittlich bösen (abnormen) Lebensbewegungen der Person in den Formen der angeborenen Individualität und im engsten Zusammenhange mit der umgebenden Gattungsgemeinschaft (Familie und Volk, Staat und Gesellschaft, Kirche und Menschheit) *ausgebildet* oder *bekämpft* werden müssen. — So ergiebt sich uns, was wir unter dem *Character* im ethischen Sinne verstehen. In ihm gewinnt die sittliche Collectivpersönlichkeit, wie die Einzelpersönlichkeit erst wahrhaft Gestalt. *Das vom geistig-sittlichen Denken und Wollen eigenthümlich durchdrungene und getragene Naturell* nennen wir den *Character* [2]) (= typische *Ausprägung* und *Ausbildung*, ethisirte Individualität). In der Characterbildung realisirt sich die oben hervorgehobene Wechselwirkung (Ehe) von Leib und Geist, *Naturell* und *Personalität*. Empirisch betrachtet, erscheint die formale Grundlage des Characters, das an sich unveränderliche Naturell, angeboren; das ist die unleugbare Wahrheit des Traducianismus. Innerlich ist die *personbildende* Macht, der *Geist*, bei jedem vom Weibe Geborenen zugleich der (intelligible) Anfang eines eigenen Ich, eines vernünftigen Willens, welcher modificirend und neubildend auf den

---

Begabung); Gal. 3, 28 ff. (Ob Mann oder Weib etc). — [1]) Luc. 12, 47 ff.: Welchen viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen (*περισσότερον αἰτήσουσιν*). Röm. 2, 12; 3, 22 ff. (*οὐ γάρ ἔστι διαστολή* etc.) — [2]) *Χαρακτήρ* nur Ebr. 1, 3 von dem ausgeprägten (*χαράσσω* meisseln, graben) Bilde Gottes im Sohne.

Naturfond influirt. Das ist die Wahrheit des Creatianismus. In der Ansicht des Generatianismus zeigt sich die gesunde Mitte; denn derselbe setzt voraus, dass durch die Zeugung nicht blos die Keimsetzung zu einer materiellen Naturanlage sich vollzieht, sondern auch kraft geheimnissvoller Combination der geschlechtlich polaren Elemente ein neues originelles Ichwesen das geistige Erbe der Väter antritt. Es ist also das, was wir den Character (die in sich consequent zusammenhängende Denk- und Willensart des Menschen) nennen, nach der Naturseite (als vorausgesetzte empirische Grundlage) unabänderlich gegeben. Gleichwohl kann und soll derselbe (als intelligibler) kraft sittlicher Erziehung (Gewöhnung) und geistiger Selbstbestimmung (Freiheit, §. 27) persönlich ausgestaltet und consequent geregelt werden (entwickelter und erworbener Character). So wird der Character zum Ausdruck der ethischen Vergangenheit des Menschen, zur Resultante seiner sittlichen Kämpfe und Erfahrungen. In der menschlichen Seele liegt die wundersame Fähigkeit, durch Wiederholung ihrer Functionen (Uebung) sich Fertigkeiten zu erarbeiten, die gleichsam als Prämie der geistigen Zucht und Anstrengung in dem sich entwickelnden Character erscheinen. Die Ablagerung und Capitalisirung der geistigen Arbeitsresultate vollzieht sich in dem Ethos, dem moralischen Character. — Diese Ausgestaltung des Personlebens in der Form des Naturells ist nichts anderes, als was wir die geistig-sittliche Bildung (Cultur) des Menschen nennen. Es besteht dieselbe in der characteristisch-humanen Ausprägung des ihm innewohnenden Gottesbildes innerhalb der Gattungsgemeinschaft, in die er als ein cultur- und geschichtsfähiges Wesen hineingeboren ward. Nur vom socialethischen Gesichtspunkte lässt sich also die Ausbildung des keimartigen Personlebens zum Character begreifen. Die Personalpsychologie weist auf die Völkerpsychologie, die Einzelseele auf die „Volksseele" hin, und das Ich gelangt zu charactervoller (freier) Entwickelung nur als Glied am Gesammtorganismus. Da das nie ohne die geistig-sittliche Arbeit der Generationen geschehen kann, erscheint es nicht unberechtigt, auch vom geistigen Generatianismus zu reden.[1]) Ob der Mensch in seiner

---

[1]) Biblisch: *ἡ γενεὰ αὕτη* (*πονερά, μοιχαλίς*) Matth. 11, 16; 12, 39 ff.; 16, 4; 17, 17; 23, 36; 24, 34. Luc. 11, 29 ff. — (*ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς*) Act. 2, 40; Phil. 2, 15. Vgl. mit *γεννᾶν, γεννηθῆναι* im geistigen Sinne Joh. 1, 13; 3, 5 ff. 1 Joh. 2, 29; 5, 1 ff. Alle Erziehung ist fortgesetzte Zeugung; vgl. 1 Cor. 4, 15 (ich habe euch gezeuget in Christo Jesu durch das Evangelium) und Philem. 10.

natürlichen Anlage als Gattungswesen zu solcher Ausbildung befähigt ist, muss die nun folgende Untersuchung über die Freiheit und das Gewissen lehren. Wir haben sie hier ins Auge zu fassen, sofern und insoweit sie auch in dem corrumpirten Menschen als Anlage noch vorhanden ist.

§. 27. Die Freiheit als gottgesetzte Anlage des natürlichen Menschen. Unterschied der physischen und geistigen, intellectuellen und moralischen Freiheit. — Die Extreme des Determinismus und Indifferentismus. Formale (oder wirkliche) Willensfreiheit im Gegensatz zum Naturalismus. Materiale (oder wahre) Willensfreiheit im Gegensatz zum Rationalismus. — Die Freiheit als Bedingung der sittlichen Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit im Zusammenhang mit der Sitte und dem Gewissen.

1. Das Wort Freiheit[1]), obwohl häufig in negativer Bedeutung gebraucht, bezeichnet keineswegs die blosse Abwesenheit eines äusseren, fremden Zwanges. Vielmehr verstehen wir unter Freiheit im allgemeinsten Sinne die ungehemmte Fähigkeit eines Wesens, sich dem inneren Gesetz seiner Natur gemäss[2]) bewegen oder entwickeln zu können (potentielle Freiheit). Oder wir nennen den Zustand frei, in welchem ein Wesen ohne Störung durch heterogene Momente sich seiner Idee entsprechend thatsächlich kund giebt (empirische Freiheit). Wir können dann, im Hinblick auf das Natur- und Personleben (§. 26, 2) von einer Freiheit in der physischen (anorganischen und organischen) und in der geistigen (intellectuellen und ethischen) Sphäre reden. Die physische Freiheit wäre eins mit der ungehinderten Fähigkeit naturgesetzlicher Bewegung, sei es im Gebiete des unorganischen Lebens (der fallende Stein, die mechanisch wirkenden Kräfte), sei es in dem Gebiete organischen Lebens (der wachsende Baum, die spinnende Raupe). Die geistige Frei-

---

[1]) Goth. freis, frijis, frijôn: sancr. prî, prija = lieben, werth, theuer, auserwählt, edel sein; frank = Freiheit ausübend; frech, die Freiheit missbrauchend. — Biblisch ἐλευθερία (Röm. 8, 21; 2 Cor. 3, 17. Jac. 1, 25. 1 Petr. 2, 16), ἐλεύθερος (Joh. 8, 33 ff.), ἐλευθεροῦν (Gal. 5, 1. Röm. 6, 18 ff.) meist im Sinne der materialen und idealen Freiheit, seltener im Sinne der formalen Freiheit = Ungebundenheit. Vgl. Matth. 17, 26 (So sind die Kinder frei); Röm. 7, 3 (frei vom Gesetz); 1 Cor. 7, 21 (kannst du frei werden scil. von der Sclavenstellung). Vgl. 1 Cor. 7, 39. Meist für die formale Freiheit (= Macht der Selbstbestimmung) ἐξουσία gebraucht. Matth. 9, 6. Luc. 5, 24 (ἐξουσίαν ἔχειν). Joh. 10, 18; — bes. Act. 5, 4 (es stand in deiner Macht, den Acker zu behalten). 1 Cor. 7, 37. 39; 9, 5 ff. 2 Thess. 3, 9 (Nicht darum, dass wir dess nicht Macht haben). — [2]) Dieser Gedanke liegt im Wort ἐξουσία auch enthalten. Was nicht aus dem innersten Wesen eines Dinges herausquillt, ist nicht frei.

heit wäre nichts anderes, als das ungestörte Vermögen normirter d. h. bewusst geregelter Lebensbewegung, sei es in der Sphäre logischer Denkregeln (die vernünftige Intelligenz), sei es in der Sphäre ethischer Willensdocumentation (das sich selbst bestimmende Handeln). — Dem natürlichen Menschen, als einem aus der Gattung herausgebornen geistleiblichen Ich, eignet als Anlage beides: die physische und die geistige Freiheit, sofern er, von innen heraus wachsend, zur bewussten Selbstbestimmung eigenartig sich zu entwickeln die Macht (Potenz oder Exusie) hat. Trotz seiner sittlichen Corruption documentirt sich seine höhere geistige Bestimmung darin, dass er kraft seines gottverwandten Personlebens (§. 26, 2. b.) innerhalb der durch die Weltordnung ihm gesetzten Schranken die Fähigkeit motivirter Zwecksetzung und Selbstentscheidung nach normativen Regeln in dem Maasse gewinnt, als er ein selbstbewusstes (erkennendes) und sein selbst mächtiges (wollendes) Ich wird. Diese Macht der Initiative ist selbstverständlich nie eine unbedingte, da der Mensch als creatürliches Wesen sich innerhalb eines gottgesetzten Natur- und Geschichtszusammenhanges in Zeit und Raum bewegen muss [1]). Aber gleichwohl ist der Menschheit als geschichtsfähiger Creatur das unabweisbare Bedürfniss und die Macht der sittlichen Selbstregelung (relative Autonomie) eingeprägt [2]). Beim Einzelnen, als einem Gliede des Ganzen, kommt die Anlage zur Freiheit nur insoweit zur Erscheinung, als er in jenem Zusammenhange verharrend aus der Gattungs- und Culturgemeinschaft heraus sich zur individuellen Persönlichkeit bewusstermassen entwickelt [3]). Sittliche Anlage, Culturanlage und Freiheitsanlage sind also Correlatbegriffe; sie weisen darauf hin, dass nur innerhalb der durch sittliche Normen geregelten und gebundenen Gemeinschaft (§. 2) der Einzelne zum Freiheitsbewusstsein heranreifen kann.

2. Der sittlichen Freiheitsidee und in Folge dessen dem Verständniss menschlicher Freiheitsbestimmung droht von einer doppelten Seite Gefahr. Man kann entweder (a), auf das Natur-

---

[1]) „Gott wirket Beides in uns, das Wollen (*θέλειν*) und das Wirken" (*ἐνεργεῖν*) Phil. 2, 13. 2 Cor. 3, 5 (*οὐχ ἱκανοί ἐσμεν ἀφ' ἑαυτῶν λογίσασθαί τι, ὡς ἐξ ἑαυτῶν* etc.) Vgl. Ps. 139, 5 f. (Du schaffest es, was ich vor oder hernach thue etc.) — [2]) Röm. 2, 14 (Sie sind ihnen selbst Gesetz, *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*). Vgl. §. 28. — [3]) Im Unterschied von der abhängigen Stellung des „Unmündigseins" (*νήπιον εἶναι*, Gal. 4, 1 ff. Eph. 4, 14) tritt das „Mannesalter" (*μέτρον ἡλικίας*) als Kennzeichen der Selbstbestimmungsfähigkeit ein (Eph. 4, 13. 1 Cor. 13, 11). Jes. 7, 16.

leben alles Gewicht legend, die blinde Nothwendigkeit eines Causalzusammenhangs urgiren; oder aber (b), das Personleben betonend, die willkürliche Selbstmacht des Einzelgeistes verherrlichen. Jenes thut der naturalistische Determinismus (pantheistischer Objectivismus). Soweit bei ihm das Wort Freiheit noch Raum hat, versteht er unter derselben lediglich die innere Naturlebendigkeit oder die bewusstgewordene Nothwendigkeit. Daher macht er den Einzelgeist und den subjectiven Personwillen von der Natur und der Gattungsentwickelung schlechthin abhängig und zerstört in der Consequenz das Recht und die Möglichkeit der individuellen Selbstbestimmung. Der zweiten Ansicht huldigt der rationalistische Indifferentismus (deistischer Subjectivismus). Indem er die Freiheit und ihr Recht auf den Thron erheben will, entweiht er sie durch Willkürtheorie und Aufhebung der inneren Gesetzmässigkeit. Denn er identificirt die Freiheit mit dem blossen Wahlvermögen, und bezeichnet sie als das Vermögen des Ich, sich unabhängig von den Motiven so oder so zu entscheiden. Von diesem Standpunkte aus soll daher der freie Einzelgeist, auch abgesehen von seinem Naturzusammenhange und seiner Gattungszugehörigkeit, dieFähigkeit haben, schlechthin selbständig thun zu können, was er will, so dass er in jedem Moment der Willensentscheidung auch eine neue Richtung sich zu geben vermag. — Indem diese beiden Extreme sich gegenseitig bekämpfen und dadurch wider einander Zeugniss ablegen, um der Wahrheit zu dienen, berühren sie sich doch insofern, als sie alle beide die innige Verknüpfung organischer Entwickelung und individueller Lebensbewegung verkennen. Sie zerhauen beide den Knoten des Problems. Daher die idealisirend atomistische (personalethische) Ansicht, welche nach Art des Liberalismus nur berechtigte Individuen kennt (subjectivistische Freiheitstendenz), leicht umschlägt in jenen Terrorismus, da die Kopfzahl und Majorität Alles entscheiden und nach Art eines Naturgesetzes (socialphysische Ansicht) Alles bestimmen soll, so dass der Einzelne, als intensiv ewige, freie Persönlichkeit verkannt und vernichtet wird (materialistischer Socialismus). — Dem naturalistischen Determinismus gegenüber werden wir darauf hinzuweisen haben, dass auch bei dem sittlich gesunkenen, natürlichen Menschen ein stetes Bewusstsein des „Auchanderskönnens“ mit der geregelten Selbstbestimmung erfahrungsmässig Hand in Hand geht. Sodann wird die Thatsache zu betonen sein, dass auch der natürliche Mensch im Unterschied von allen andern animalischen Wesen für eine

ihn begeisternde Idee das gesammte sinnliche Behagen, ja sogar sein eigenes Leben zu opfern vermag. Wenn er dem stärksten, dem Selbsterhaltungstriebe Widerstand zu leisten im Stande ist, so muss auch den anderen Trieben gegenüber eine höhere Selbstbestimmungsfähigkeit zugestanden werden. Aber auch in der ihm eigenen Sphäre selbstsüchtiger Willensbefriedigung zeigt sich ein wesentliches Moment der Freiheit; gerade in dem eigenwilligen Widerspruch wider das ideale Gesetz des Sollens kommt dem Menschen die Thatsache seiner (formalen) Freiheit zu lebendigem Bewusstsein (libertas arbitrii, vergl. §. 9, S. 130 ff.). Nicht blos das Vermögen, sich in Raum und Zeit zu bewegen (libertas locomotiva), sondern die Fähigkeit zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und wider das Gesetz des Guten sich für das Böse zu entscheiden (libertas mali) verbürgt uns im Zusammenhange mit dem unvertilgbaren Schuldbewusstsein die Gewissheit der sogenannten realen oder wirklichen Freiheit[1]). Das Causalitätsgesetz selbst, auf welches die Deterministen sich so gern berufen, nöthigt uns, hier eine dem Effect entsprechende geistige Freiheitsursache (im Willen) anzunehmen. Der Qualität der Ursache (Wille) muss auch die Qualität der Wirkung (Handlung, That) entsprechen. — Dem rationalistischen Indifferentismus gegenüber will aber betont sein, dass der Einzelwille nicht bloss thatsächlich aus der habituellen Willensrichtung der Gattung allmählich herauswächst, sondern dass überhaupt das Verhalten des Willens nie ein blos formaler Act willkürlicher Selbstbestimmung ist[2]). Aus einer gewissen Bestimmtheit geht vielmehr erst die Fähigkeit der Selbstbestimmung hervor. Und diese lässt sich nie als absolutes Wahlvermögen betrachten, sondern gestaltet sich nach dem Gesetz der Motivation, ist also stets innerlich determinirt und bewegt sich innerhalb einer gesetzmässigen Weltordnung (vergl. S. 132 f.). Vollendete, wahre Freiheit kann daher nur dort vorhanden sein, wo die Selbstbestimmung mit der idealen Nothwendigkeit eins ist (beata necessitas boni, materiale oder ideale Freiheit[3]).

---

[1]) Vgl. z. B. Matth. 23, 37 (Und ihr habt nicht gewollt etc.), wo das menschliche *οὐκ ἠθελήσατε* gegenüber gestellt ist dem göttlichen *ἠθέλησα*. — Röm. 10, 21 (wo Paulus Israel trotz Gottes Gebot und Anerbieten als *λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα* bezeichnet). Jes. 65, 2. — In Betreff der natürlichen heidnischen Menschheit vgl. Röm. 1, 19 ff.; 2, 5 ff. — [2]) Joh. 8, 35 (Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht etc.). — Jenes *δοῦλον εἶναι* betont auch Paulus Röm. 6, 16. 20; 7, 14 ff. Vgl. 2 Petr. 2, 18. 19 (*ἐλευθερίαν ἐπαγγελόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς. ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται*). — [3]) 2 Cor. 3, 17: Wo der

3. Dass dem natürlichen Menschen, als einem Gliede der adamitischen Gattung, diese wahre Freiheit fehlt, dass er erfahrungsmässig ein Knecht der Sünde geworden, wird der ganze Abschnitt vom alten Menschen (§. 29 ff.) darzulegen haben. Allein diese tragische Erfahrung schliesst die Freiheitsanlage und Freiheitsbestimmung [1]) des Menschen nicht aus, sondern ein. Nur aus der hohen und idealen Bestimmung des Menschen zur Freiheit lässt sich jene, den Naturwesen fremde, geistige Qual und Unruhe, jenes innere Elend der geknechteten Menschheit, sowie ihr unaufhörliches Seufzen und Ringen nach Befreiung und Erlösung erklären. Der unsägliche Schmerz und herzzerreissende Jammer, wie er in den Geburtswehen der gesammten Creatur durchklingt [2]), gestaltet sich nur in der Menschenbrust als heisser Freiheitsdurst, als Schrei nach Erlösung, ein Beweis zugleich, dass das Böse nicht zur Substanz des Menschen gehört, dass die Sünde nicht im Wesen seiner Natur liegt. Das knechtende Schuldbewusstsein in der Collectiv- und Einzelpersönlichkeit weist mit Nothwendigkeit darauf hin, dass auch der natürliche Mensch nicht einem äusseren Naturzwange bei seiner Handlungs- und Lebensweise folgt. Indem er den Impulsen seines Willens gemäss auf Motive hin sich handelnd bewegt, indem er sein Leben durch Sittengebote inner der (Familien- und Volks-) Gemeinschaft regelt (§. 1 f.), indem er einen göttlichen Willen als absolute Norm und höchsten Lebenszweck sich zum Bewusstsein bringt, documentirt er mitten in der materialen Knechtschaft seine (formale) Freiheit und mit ihr seine sittliche Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit [3]). — Wir verstehen unter Z u r e c h n u n g die sittlich abwägende Rückbeziehung der Handlung auf den impulsgebenden Willen des Handelnden nach der Norm eines Gesetzes [4]). Es liegt also auf der Hand,

---

Geist des Herrn ist, da ist F r e i h e i t. Joh. 8, 36: So euch der Sohn frei macht, seid ihr wahrhaft (*ὄντως*) frei. 1 Petr. 2, 16 (*ὡς ἐλεύθεροι = ὡς δοῦλοι θεοῦ*). Jac. 1, 25 (*νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*). Röm. 6, 18. 22 (*ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*). — [1]) Vgl. 1 Cor. 7, 23. (Ihr seid theuer erkauft; werdet nicht der Menschen Knechte). Act. 17, 28. — [2]) Vgl. Röm. 8, 19 ff. über das „ängstliche Harren" (*ἀποκαραδοκία*) der gesammten Creatur und insbesondere der Menschen (*ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*) nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (*εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης*). — [3]) Röm. 1, 20: Also, dass sie keine Entschuldigung haben (*εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀ ν α π ο λ ο γ ή τ ο υ ς*). Röm. 3, 19: Auf dass aller Mund verstopfet werde und alle Welt Gott schuldig sei (*καὶ ὑ π ό δ ι κ ο ν γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ*). Gal. 3, 22. Ez. 16, 63. Gen. 4, 17 (Cain) — [4]) Röm. 5, 13

dass der einzelne Mensch als Glied der Gattungsgemeinschaft, nur in dem Maasse zurechnungsfähig ist, als der Keim (die Potenz) der Freiheit (Exusia) in ihm zum persönlich bewussten Character (§. 26, c.) sich entfaltet[1]). Die Collectivzurechnung (Solidarität) wird zur moralischen Personalzurechnung (individuelle Culpabilität), je nachdem das sittliche Unterscheidungsvermögen sich entwickelt und in dem Gewissen (§. 28) zu Tage tritt.

§. 28. Das Gewissen, als Organ sittlicher Unterscheidung und Gesetzgebung in der gottesbildlichen Anlage des natürlichen Menschen. — Wesen und Erscheinungsform, ideales und empirisches Gewissen gegenüber dem Pessimismus und Optimismus: — Collectiv- und Einzelgewissen. Geistiges und leibliches Gewissen. Schuld- und Schamgefühl.

1. Mag man den empirischen Zustand der Menschheit in moralischer Hinsicht noch so entartet sich denken, die Thatsache wird kaum geleugnet werden, dass auch dem natürlichen Menschen ein Organ sittlicher Unterscheidung und Beurtheilung innewohnt. Unsere Sprache bezeichnet es sinnig mit dem Namen Gewissen (συνείδησις, conscientia)[2]). Als ein in das

---

(ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου); vgl. 4, 15; 2, 12 ff. — [1]) Nach Luc. 12, 47 f. (der Knecht, der seines Herrn Willen weiss etc.). Jac. 4, 17 (εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν, καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν) ist nur das Maass, nicht aber das Wesen der Zurechnungsfähigkeit durch das Wissen oder Bewusstsein bedingt. Vgl. Luc. 23, 34 (Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun). Apostgesch. 3, 15. Röm. 2, 12. Siehe §. 43.

[2]) Das Wort Gewissen (συνείδησις) kommt merkwürdigerweise in dem Munde Jesu nicht vor; (Joh. 8, 9 ist als unächt nicht zu berücksichtigen). Die Evangelien brauchen aber dafür, dem A. T. entsprechend, den Ausdruck Herz (καρδία = לֵב), namentlich wo das „Herz“ als der Schatz (θησαυρός) des inwendigen Menschen bezeichnet wird (Matth. 6, 21; 12. 35 u. a.), wo von der Reinheit des Herzens die Rede ist (οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ Matth. 5, 8; 11, 29), oder wo das Herz als Organ des geistlichen Verständnisses hingestellt (τῇ καρδίᾳ συνῶσι Matth. 13, 15) und die Gottlosigkeit als Abstumpfung (πώρωσις τῆς καρδίας) des Herzens bezeichnet wird (Marc. 3, 5; 6, 52; 8, 17). Auch ist wohl das „gute und feine Herz“ (καλὴ καὶ ἀγαθὴ καρδία Luc. 8, 15) identisch mit dem guten Gewissen (vgl. u. Anm. 3. S. 420). Für den Begriff Gewissen (συνείδησις) ist namentlich die paulinische Lehrweise von durchschlagender Bedeutung. Es wird als ein mit Gott zusammen uns innerlich Zeugniss gebendes (συμμαρτυρούση Röm. 3, 15; 9, 1), in das Herz geschriebenes (γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις) Gesetz (νόμος) bezeichnet, das dem Sünder zugleich das Bewusstsein seiner Sünde vermittelt (συνείδησις ἁμαρτιῶν. Ebr. 10, 2). Auch Gott selbst als Object dieses practi-

Herz geschriebenes Gesetz, welches im Unterschied von allen Naturgesetzen sich als normative Forderung, als ein Gesetz des Sollens unbedingt (kategorisch, nicht hypothetisch) geltend macht, tritt es in schmerzlichen Widerstreit mit der natürlichen Richtung des Willens. Es kann also das Gewissen nicht aus subjectiver Willkür hervorgegangen oder durch die Gewohnheit menschlichen Zusammenlebens erzeugt sein. Vielmehr erweist es sich gerade den subjectiven, destructiven Tendenzen des Eigenwillens gegenüber als eine göttlich bewahrende Macht (συντήρησις)[1]), welcher der Mensch sich schlechterdings nicht zu entziehen vermag. Das ist der noch unter der Asche glimmende göttliche Funke (scintillula) in dem Innern des natürlichen Menschen. Denn als practische Gottesoffenbarung (φανέρωσις) und practisches Gottesbewusstsein (συνείδησις θεοῦ) zumal, involvirt das Gewissen den Rest der Gottesbildlichkeit im natürlichen Menschen[2]). In demselben ruht der Anknüpfungspunkt für die sittliche Wiedergeburt, aber auch das Document für die eigene Schuld und sittliche Ohnmacht des Menschen.

2. Ein unveräusserliches Zeugniss seiner ursprünglichen Gottesgemeinschaft und seines Berufs zur sittlichen Freiheit, darf das Gewissen weder (a) als ein Product der sündigen Entwickelung, noch auch (b) als Erweis der sittlichen Integrität des natürlichen Menschen betrachtet werden. Jener pessimistischen Ansicht gegenüber, welche das Gewissen lediglich als verdammendes Zeugniss seiner Gottentfremdung mit der Sünde erst entstehen lässt, müssen wir darauf hinweisen, dass das Gewissen seinem Wesen nach dasjenige geistig-sittliche Organ im Menschen ist, durch welches er in einem nothwendigen inneren Wechselverkehr mit Gott steht. Das Innesein Gottes als der schlechthin wahren und guten Lebensnorm ist die ursprüngliche Idee des Gewissens[3]). Ohne dasselbe wäre der Mensch

---

schen Bewusstseins kommt in der Schrift vor (1 Petr. 2, 19: συνείδησις θεοῦ, doch ist die Lesart fraglich).

[1]) In der Schrift wird der Ausdruck συντηρεῖν nur im Sinne von conserviren, bewahren gebraucht (Matth. 9, 17; Marc. 6, 20; Luc. 5, 39). Am meisten an die altscholastische Bedeutung der συνδήρησις, wie sie schrieben, erinnernd ist Luc. 2, 19. wo es von Maria heisst, sie bewahrte (συνετήρει) alle diese Worte in ihrem Herzen. Das Gewissen ist eben seiner Bestimmung nach das auf Gottes Stimme hörende und sein Wort bewahrende Herz, der moralische Innensinn des Menschen. — [2]) Röm. 1, 19 ff. mit Act. 17, 28; 14, 17.

[3]) Bereits vor der Sünde documentirt sich das Gewissen als Innesein

zu einer Gottesgemeinschaft überhaupt nicht fähig. — Gegenüber der optimistischen Ansicht aber, welche das Gewissen als einen Beweis der menschlichen Autonomie und der Intactheit seiner practischen Vernunft ansieht, muss hervorgehoben werden, dass die Erscheinungsform des Gewissens ein Erweis für die empirische Entartung und Gottentfremdung des natürlichen Menschen ist[1]. Es zeigt sich gegenwärtig nur als der Niederschlag des gestörten Wechselverhältnisses zwischen Gott und Mensch[2]. Es trägt die Signatur der fordernden und richtenden Gesetzesoffenbarung, mag es als das voraufgehende (mahnende) oder nachfolgende (strafende) Gewissen erscheinen. Die nothwendige Unterscheidung von bösem und gutem, zartem und stumpfem, irrendem und schwankendem Gewissen ist zugleich ein Zeugniss für die sittliche Erneuerungsbedürftigkeit des natürlichen Menschen[3].

3. Dass dem natürlichen Menschen das Gewissen als sittliche Urpotenz ebenso angeboren ist, wie das Auge und das Ohr des Leibes, erweist sich allerdings nur im Zusammenhange mit seiner fortschreitenden Entwickelung innerhalb der sittlichen Gemeinschaft[4]. Denn ohne den erziehenden Einfluss des in der Sitte sich objectivirenden (§. 1) Collectivgewissens (§. 2) kommt auch der Einzelmensch nicht zu einem sittlichen Bewusstsein[5].

---

des göttlichen Gebotes, 1 Mos. 3, 2 f. Ohne das Ohr in seinem Innern hätte er überhaupt Gottes Stimme nicht vernehmen können Gen. 1, 27. 28 f. Das dominium naturae knüpft sich an diese Fähigkeit. — [1]) Nach Eintritt der Sünde macht sich die schreckende Form des Gewissens geltend (Adam, wo bist du? — Ich hörete deine Stimme und fürchtete mich. Gen. 3, 8—10). Sie wissen nun, was gut und böse ist, aus Erfahrung. — [2]) Vgl. Gen. 6, 3. 5. [3]) Vergl. über das gute Gewissen (συνείδησις ἀγαθή, καλή) 1 Tim. 1, 5. 19; Ebr. 13, 9. 1 Petr. 3, 16. 21 (Anfrage um ein gutes Gewissen in Beziehung auf Gott). Das Gewissen muss erst gereinigt werden von den bösen oder todten Werken (συνείδησις καθαρά Ebr. 9, 14; συνείδησις πονηρά Ebr. 10, 22). Ueber das schwache und zarte, sowie irrende Gewissen vgl 1 Cor. 8, 7 ff. (συνείδησις ἀσθενής). — [4]) Vgl. 1 Cor. 10, 25 ff., die Unterscheidung des eigenen (συνείδησις ἡ ἑαυτοῦ) und fremden (ἄλλη συνείδησις) Gewissens. — [5]) Dieses Volkes Herz (לֵב־הָעָם) nennt es die h. Schrift (Matth. 13, 15. Jes. 6, 10; 29, 13 Jes. 12, 40). Auch Paulus weist auf ein Collectivgewissen hin, wenn er (2 Cor. 4, 2) von πᾶσα συνείδησις ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ redet. Auch 1 Petr. 3, 16 ist von dem Gesammtgewissen der Gemeinde (und habt ein gutes Gewissen) die Rede. S. unten §. 44 über die collective Bedeutung des „Du sollst“ im geoffenbarten Gesetz.

Andrerseits lässt sich aber das Gewissen keineswegs als blosses Product der geschichtlichen Tradition oder pädagogischen Gewöhnung auffassen; denn die Allgemeinheit der Entfaltung desselben setzt auch die Allgemeinheit des Keimes, der Anlage voraus. In dem Centrum des Personlebens (§. 27, 3) wurzelnd, unterscheidet es den Menschen vom Thiere und adelt auch sein Naturleben für eine höhere Bestimmung. Sonst liesse sich das überall mit der sittlichen Gesetzgebung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft erwachende Schamgefühl nicht erklären. Die Scham, als das beim Kinde bereits früh zu Tage tretende leibliche Gewissen, weist auf ein Schuldgefühl hin, welches nur vom socialethischen Gesichtspunkt aus verstanden werden kann [1]). Der auf dem Generationswege entstandene Mensch wird sich durch das geistige und leibliche Gewissen dessen bewusst, dass er trotz jener „Stimme Gottes" in seinem Innern, die ihn auf die Gotteskindschaft als auf seine eigentliche Bestimmung hinweist, ein entartetes, sündig erzeugtes und geborenes Weltkind ist [2]).

B. Die angeborene sündliche Herzensrichtung oder der Unglaube des natürlichen Menschen. (§. 29—31).

§. 29. Die böse Lust oder die eigensüchtige Begierde als subjectiver Ausgangspunkt und keimartiger Anfang der Sünde. — Habitualität und Freiheitsform des Hanges zum Bösen im Gegensatz zur pelagianischen und manichäischen, optimistischen und pessimistischen Auffassung der Sünde. — Das Schuldmoment in der ererbten Sünde mit Beziehung auf das sittliche Einzelsubject in den ersten kindlichen Anfängen seiner Entwickelung.

1. Wir bezeichnen mit dem Ausdruck Sünde das sittlich Böse, wie es aus dem Widerspruch [3]) des Willens (§. 26) gegen

---

[1]) Vgl. 1 Mos. 3, 7. 10 ff. (ich fürchtete mich, denn ich bin nackend). Siehe auch Pauli Erwähnung der heimlichen Schande (τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης) 2 Cor. 4, 2. Die Schamlosigkeit wird Röm. 1, 26 als Frucht der Gewissenlosigkeit geschildert. — [2]) Vgl Ps. 51, 7. Eph. 2, 3 (Aus sündlichem Samen erzeugt, bin ich ein τέκνον φύσει ὀργῆς). Joh. 3, 5 ff. — [3]) Sünde bezeichnet etymologisch betrachtet nicht „das zu Sühnende," sondern (vgl. ahd. sunta von sunja, synja) die Verweigerung, die Verneinung, das, worüber Rechtfertigung statt zu finden hat; daher Schuld. Vgl. biblisch: ἁμαρτία, Verfehlung, Abweichung, bald (im Unterschied von ἁμάρτημα einzelner Fehltritt) die gesammte abnorme Zuständlichkeit des Menschen bezeichnend (Joh. 1, 29; 8, 21. Röm. 3, 9. 20 etc.), bald (wie παρακοή, παράπτωμα, παράβασις) die gottwidrige Willensentscheidung und That ausdrückend

die gottgewollte Idee und Bestimmung des Menschen (§. 27. 28) hervorgeht. Diese widerstrebende Willensrichtung ist ihrer keimartigen Entstehung nach keineswegs aus positiver Selbstsucht oder gar bewusster Gottlosigkeit herzuleiten. Sie zeigt sich vielmehr bei jedem natürlich geborenen Menschen erfahrungsmässig zunächst als unbewusstes, eigensüchtiges Begehren [1]). Es kann dasselbe mehr gegenständlich als Habsucht (Augenlust) oder mehr zuständlich als Genussucht (Fleischeslust) sich geltend machen und wird erst Gott und den Mitmenschen gegenüber (§. 30. 31) sich als eigensüchtige Ehrsucht (Hoffart) characterisiren [2]). Die Begierde oder Begehrlichkeit nennen wir aber böse Lust [3]), weil damit ebenso sehr ein Zustand abnormer Willensbestimmtheit, als eine die Schranken gottgesetzter Weltordnung durchbrechende Selbstbestimmung des Willens zu Tage tritt. In dem begehrlichen Eigensinn des natürlichen Herzens wurzeln alle Sünden. Daraus allein erklärt sich der desorganisirende Character [4]) des Bösen in seiner späteren Entfaltung (s. §. 38 ff.).

2. Es lässt sich das Böse, obwohl es in der menschlichen Geburtsanlage als eine Zuständlichkeit der natürlichen Herzens-

---

(Matth. 3, 6; 9, 2 ff. Eph. 2, 1; Jac. 2, 9; 1 Joh. 5, 16). — [1]) Das „Sichgelüstenlassen," die „Begierde" wird in der Schrift stets als Beginn und Keim des sündlichen Hanges im Subjecte bezeichnet: Gen. 3, 6; 6, 5. Im N. T. wird das *ἐπιθυμεῖν*, (die *ἐπιθυμία*) zwar auch sensu medio gebraucht, wo es dann in seiner sittlichen Qualität nach dem Objecte sich bestimmt; so Matth. 13, 17: Viele Propheten haben begehret zu sehen, was ihr sehet; cf. Luc. 22, 15, wo Christus sogar das verstärkte *ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμεῖν* von sich selbst braucht. Aber dem Gotteswillen und Gebote gegenüber erscheint das *ἐπιθυμεῖν* als durch die Qualität des Subjectes bestimmt, als selbstische Regung der sündigen menschlichen Natur, während *παθήματα* leidentliche Erregtheiten derselben bezeichnet (Gal. 5, 24; 1 Thessal. 4, 5. Vgl. Matth. 5, 28: Wer ein Weib ansieht, *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς*; Röm. 7, 7: Du sollst dich nicht lassen gelüsten. Gal. 5, 17: das Fleisch gelüstet wider den Geist. (Jac. 4, 2). Die *ἐπιθυμία* umfasst daher die ganze sündige Herzensrichtung (Marc. 4, 19: *αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι*; Joh. 8, 44: *τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν*. Röm. 1, 24; 7, 8, wo die *ἐπιθυμία* als *ἀφορμὴ* der *ἁμαρτία* bezeichnet wird. Jac. 1, 14 f. *ἰδία ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν* etc. 1 Petr. 1, 14. 2 Tim. 4, 3 etc.).

[2]) So werden 1 Joh. 2, 16: Augenlust (*ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν*), Fleischeslust (*ἐπιθυμία τῆς σαρκός*) und Uebermuth, Hoffart des Lebens (*ἀλαζονεία τοῦ βίου*) unterschieden. — [3]) Vgl. Col. 3, 5 (*νεκρώσατε ἐπιθυμίαν κακήν*). S. Matth. 9, 4: *ἐνθυμήσεις πονηραὶ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*. Matth. 12, 35. — [4]) Vgl. 2 Petr. 1, 4: *ἐπιθυμία φθορᾶς*; Eph. 4,

neigung erscheint, doch nur aus einem ursprünglichen Missbrauch der im Personleben wurzelnden Willensfreiheit (§. 27) herleiten. Sonst könnte es nimmermehr vom erwachenden Gewissen (§. 28) als das Nichtseinsollende gestraft und als Schuld zugerechnet werden.

a. Von der optimistischen und idealistischen Freiheitstheorie (wie der Pelagianismus sie lehrt) wird das Böse als etwas Zufälliges und die Natur des Menschen als res integra angesehen. Dem gegenüber wird vor Allem auf die Thatsache hinzuweisen sein, dass die Sünde stets als eine continuirliche Macht sich kund giebt, die Verderben bringend den Willen knechtet (§. 9). Jegliche Willensbestimmung hat eine Willensqualität zur Folge, und aus der sittlichen Willensqualität ergeben sich mit Nothwendigkeit die Werke (operari sequitur esse)[1]. Mit der sündlichen Selbstbestimmung tritt auch der böse Hang ins Leben. Und dieser, als das wurzelhafte (radicale) Böse, wird kraft des Gesetzes der Generation (§. 26, 3) sich bereits in dem einzelnen, individuellen Willenskeime als potentielle Anlage vorfinden müssen. Die böse Lust als eigensinniges und eigensüchtiges Begehren ist daher erfahrungsmässig jedem Menschenkinde als einem Gliede der sündigen Gattung gleichmässig angeboren[2], wie sehr auch später die individuellen Sündenformen sich verschieden entwickeln und progressiv wachsen mögen (§. 42 ff.).

b. Von der pessimistischen und naturalistischen Nothwendigkeitstheorie (wie sie der Manichäismus lehrt) wird das Böse als etwas Substantielles mit der sinnlichen Natur des Menschen in nothwendigen Zusammenhang gebracht. Dagegen bezeugt uns Selbstbeobachtung und Erfahrung, dass die sündliche Begierde weder wie ein äusserlich blindes Verhängniss zwangsweise auf dem Personleben des Menschen lastet, noch auch seinen eigentlichen Wesensbestand bildet. Denn das Böse zeigt sich eben als Willenslust[3] und trägt trotz seiner empirischen Unentrinnbarkeit (historischen Nothwendigkeit) den Character der (formalen) Freiheit an sich[4]. Indem es aber dem

---

22: *φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας*. — [1]) Matth. 13, 33 ff. (der faule Baum bringt faule Frucht; wie könnt ihr Gutes reden, dieweil ihr böse seid). Vgl. Matth. 7, 17 ff. Luc, 6, 45. Gal. 5, 17 ff. (die Werke des Fleisches etc). Joh. 8, 34. 1 Joh. 3, 8. — [2]) Röm. 3, 23: Es ist hier kein Unterschied (*οὐ γάρ ἐστι διαστολή*) — sie sind allzumal abgewichen. Gen. 8, 21 (das Tichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf etc). Vgl. Röm. 3, 9. Gal. 3, 22. — [3]) Siehe oben S. 421 Anm. 1: *ἰδία ἐπιθυμία*. — [4]) Ihr habt nicht gewollt: Matth. 23, 37. Röm. 10, 21

Menschen als das Nichtseinsollende zum Bewusstsein kommt, empfindet er es als eine schuldbedingende Macht, die seinen eigentlichen Wesensbestand alterirt, und von welcher befreit zu werden er sich sehnt [1]). Dass der Mensch in dieser Zuständlichkeit sich nicht glücklich, sondern elend fühlt, ist zugleich der Erweis, dass er nicht der Vater des Bösen, sondern ein verlorenes Kind des Verderbens ist [2]), dessen ideale Wesensbestimmung auf etwas Höheres hinweist [3]).

3. Dass die Unumgänglichkeit des habituellen Hanges (2, a) und der Freiheitscharacter der sündigen Lust (2, b) nicht mit einander in Widerspruch stehen, zeigt sich, wie in den ersten Anfängen der kindlichen Entwickelung des Menschen, so in der täglichen Erfahrung des sündigenden Subjectes. Alle sittliche Abnormität geht immer wieder aus jenem eigensinnigen und eigenwilligen Gelüste des Herzens [4]) hervor, und Niemand kann den Anfang seiner persönlichen, sündlichen Lebensbewegung (den terminus a quo) näher bezeichnen [5]). Sie muss also in dem Gattungszustande menschlicher Natur als inhärirende Krankheit wurzeln. Sofern aber der im Einzelindividuum zu Tage tretende Personwille sich in jenem Gelüste selbst bejaht, ist mit der Gattungsform der Sünde das Schuldmoment nicht blos nicht aufgehoben, sondern gewinnt vielmehr eine erhöhte, tragische Bedeutung [6]). Weil der Einzelne aus sündlichem Samen erzeugt ist [7]), erfährt er die böse Lust als eigenes Gelüste; — ein Beweis, dass alles Böse in der Menschenbrust mit der Degeneration der Gattung zusammenhängt. Weil er bei erwachendem Bewusstsein sich als ein Glied des adamitischen Gesammtorganismus vorfindet, spricht ihn auch sein in der Gemeinschaft geschultes Gewissen nicht von der ererbten Sünde frei, sondern rechnet ihm die eigene böse Lust als strafbare Schuld zu [8]). Denn sie ist es,

---

(πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα). Vgl. die Stellen, in welchen die Sünde, entsprechend Gen. 3, 5 ff., als Ungehorsam, Eigenwille (παρακοή) erscheint. Röm. 5, 19. Ebr. 2, 2 (πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή).
[1]) Ich elender Mensch etc. (Röm. 7, 24). — [2]) Vgl. Joh. 8, 38 ff. Col. 3, 6; Eph. 2, 2; 5, 6 (υἱοὶ τῆς ἀπειθείας); Matth. 13, 38 (οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ). — [3]) Matth. 16, 26: Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele. Marc. 8, 37. Luc. 9, 25. — [4]) Aus dem Herzen kommen arge Gedanken etc. (Matth. 15, 19 ff.) — [5]) „Von Jugend auf". Gen. 8, 21. — [6]) Siehe Luc. 13, 2-4: Meinet ihr, dass jene Galiläer vor allen Galiläern Sünder (v. 2: ἁμαρτωλοί, v. 4: ὀφειλέται) gewesen seien etc. — [7]) Ps. 51, 7 mit Joh. 3, 6; Röm. 3, 23. — [8]) „Dieweil sie alle gesündigt haben" (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον Röm. 5, 12.). Auf dass

welche aller bewussten Verschuldung als der fruchtbare Sündenkeim, als das „radicale“ Böse zu Grunde liegt.

§. 30. Die Sünde als unkindliches Verhalten Gott und seinem Willen gegenüber. — Das daraus sich ergebende gestörte Kindesverhältniss, im Gegensatz zur deistischen und pantheistischen Auffassung. — Der Unglaube als Wurzel sündlicher Herzensrichtung Gott gegenüber in dem aus der natürlichen Menschheit herausgeborenen Einzelindividuum.

1. Dass wir jenes, aller menschlichen Entartung zu Grunde liegende Gelüste (§. 29) als Sünde, als sittliche Abnormität bezeichnen, lässt sich lediglich aus dem dabei obwaltenden Widerspruch menschlichen Willens gegenüber einer absolut gültigen göttlichen Willensnorm erklären (§. 2 u. 10). Ohne Beziehung auf einen persönlichen Gott und seinen, im Gewissen (§. 28) sich geltend machenden heiligen Willen lässt sich keine Sünde im ethischen Sinne, d. h. als Schuld denken. So muss denn auch das Phänomen der bösen Lust und eigenwilligen Begierde ursprünglich aus einer Auflehnung des Menschen wider das Schranken setzende göttliche Gebot, also aus eigenwilligem Ungehorsam hergeleitet werden [1]). Aus dem Misstrauen gegen Gott und seine Selbstkundgebung im Wort hervorgegangen, sucht die Sünde den unbeschränkten Genuss der Gaben statt der kindlichen Hingebung an den Geber (die summa bonorum statt des summum bonum). Die Begehrlichkeit trägt also den Character des unkindlichen, gegen Gottes Vaterstellung sich emancipirenden Verhaltens. Indem der Sünder als solcher in usurpirter, eigenwilliger Selbständigkeit nach der Gottgleichheit sich gelüsten lässt [2]), raubt er Gott die ihm zukommende Ehre. Aus dieser, bis auf den heutigen Tag fortwährenden Hamartigenie,

---

aller Mund verstopfet werde und die ganze Welt Gotte schuldig sei (ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ Röm. 3, 19). — Auch etymologisch ist Schuld (sculto von sollen, sculan, ich skulda = ich soll) nichts anderes als zu leistende Verpflichtung (ὀφείλημα) und insofern mit der Sünde nothwendig gesetzt. Vgl. Matth. 6, 12 (vergieb uns unsere Schulden) mit Matth. 18, 28. 30. 34 (τὸ ὀφειλόμενον), wo das Wort mit παράπτωμα und ἁμαρτία synonym steht (Luc. 10, 4: ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας etc.).

1) Gen. 3, 1 ff. Sollte Gott gesagt haben etc. Vgl. Gen. 2, 16: Und Gott der Herr gebot dem Menschen. — 2) Gen. 3, 5: Ihr werdet sein wie Gott! — (2 Thess. 2, 4). Daher die Sünde als Ungehorsam (παρακοή, ἀπείθεια, ἀνομία, παρανομία, ἀδικία, ἀπιστία) characterisirt wird (Röm. 5, 19; Matth. 18, 17. Ebr. 2, 2 f.; 4, 6. 11). Joh. 3, 36. Vgl. 1 Joh. 3, 4 (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ etc.); vgl. 1 Joh. 2, 3; 3, 22; 5, 2 f. — Röm. 1, 18 (ἀσέβεια mit ἀδικία combinirt). 1 Joh. 5, 17

welche auf einen dämonischen Hintergrund[1]) der Sünde zurückweist (§. 10, S. 139), ergiebt sich, dass mit dem Abfall von der Gottesgemeinschaft auch die wahre (materiale) Gottesbildlichkeit zerstört und das Kindesverhältniss des Menschen zu Gott alterirt werden musste[2]).

2. Beide Momente — dieses in dem bösen Gewissen des menschlichen Herzens bezeugte unkindliche Verhältniss und jenes in dem gottwidrigen Gelüste sich kund gebende unkindliche Verhalten, — werden von der deistischen und pantheistischen Weltanschauung nicht erkannt, können dann aber in ethischer Hinsicht, namentlich in ihrer schuldbedingenden Macht, auch nicht richtig beurtheilt werden.

a. Die deistische, mit dem pelagianischen Optimismus (§. 29, 2. a) zusammenhängende, rationalisirende Ansicht, indem sie durch die Voraussetzung der abstracten Transscendenz Gottes den ethischen Gottesbegriff (§. 6. 10. 13) verflüchtigt, verkennt die tragische Bedeutung des durch die Sünde gestörten Kindesverhältnisses, der thatsächlich aufgehobenen Gottesgemeinschaft des Menschen. Sie meint das Gottesbild als wesentlich ungetrübt auch im natürlichen Menschen ansehen zu dürfen. Die in sein Weltverhältniss hineinragende Heiligkeit Gottes macht sich nach dieser Anschauung nie als reagirender Zornwille im Schuldgefühle des Sünders geltend. Der Fluch des Bösen wird unterschätzt, das Gewissen abgestumpft, und die sittliche Heilsbedürftigkeit aufgehoben. Der tiefe Jammer und der verzweifelte Schmerz der Menschheit wird in seinem Zusammenhange mit der gottwidrigen Willensbejahung von diesem Standpunkte aus nimmermehr begriffen. Die in der Geschichte des adamitischen Geschlechts nie aufhörende Selbstanklage bleibt unverstanden.

b. Der naturalistische, mit dem manichäischen Pessimismus (§. 29. 2. b) zusammenhängende Pantheismus, indem er durch die Voraussetzung der absoluten Immanenz Gottes (natura naturans) den ethischen Gottesbegriff zerstört, verkennt den schuldvollen Freiheitscharacter der Sünde, sofern sie unkindliches Ver-

---

(*πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν*). — [1]) Joh. 8, 34 und 44 mit Gen. 3, 1 ff. und 1 Joh. 3, 8 (Wer Sünde thut, der ist vom Teufel) Daher der *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* als ein *ἀντικείμενος* bezeichnet wird 2 Tess. 2, 4. 9. (*κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ*). Vgl. 1 Petr. 5, 8 f und Eph 2, 2 (wo von dem Geist die Rede ist, der da wirket in den Kindern des Ungehorsams). — [2]) Daher die Sünde als Feindschaft (*ἔχθρα εἰς θεόν*) gegen Gott geschildert wird im Gegensatz zur Kindschaft (*υἱοθεσία*) Röm. 5, 10; 8, 7. 15 ff. Jac. 4, 4. 1 Petr. 1, 14.

halten ist und aus einem dem persönlichen Gotteswillen widerstrebenden Geiste herausgeboren ward. Der Pantheismus meint daher die Sünde oder das Böse als ein mit dem ewigen Welt- und Naturprocess nothwendig gesetztes, dialectisches Entwickelungsmoment betrachten zu müssen. Dadurch aber wird es der ethischen Beurtheilung und Zurechnung entzogen, und das tiefgreifende Schuldgefühl in der Menschenbrust bleibt unerklärt. Das universellste und nachhaltigste Phänomen menschlich sittlicher Erfahrung, die Thatsache des geängsteten Gewissens, müsste eine pure Illusion sein. Die unleugbare Selbstanklage würde zur tragischen Selbstvernichtung drängen. Die sittliche Heils- und Erlösungsfähigkeit der Menschheit müsste desavouirt und Gott selbst zur Ursache des Bösen (causa peccati) gemacht werden, womit der Begriff der Sünde an und für sich aufgehoben erschiene.

3. Dass jedes unkindliche Verhalten sofort eine Störung des Kindesverhältnisses involvirt, zeigt sich empirisch in der Herzensstellung eines jeden, aus der natürlichen Menschheit erzeugten Einzelindividuums. Die Menschen werden alle von Natur ohne Gottvertrauen und kindliche Gottesfurcht geboren [1]). Und sie bleiben im eigenwilligen Ungehorsam, falls nicht neue und überragende Motive aus dem Quell göttlicher Liebe das Vertrauen wecken und beleben. Die innere Zusammenfassung, den Einheitspunkt des unkindlichen Verhaltens und des unkindlichen Verhältnisses können wir als den Unglauben *κατ' ἐξοχὴν* bezeichnen [2]). Mit diesem negativen Ausdruck lässt sich die thatsächliche Gottentfremdung der natürlichen Menschheit insofern am besten characterisiren, als mit der sündigen Unart, mit der Pietätlosigkeit und dem geschwundenen Gottvertrauen auch ein Verkauftsein an das sinnlich Greifbare und Fühlbare, an die niederen Weltmächte [3]) Hand in Hand geht (§. 32). Indem der

---

[1]) Röm. 3, 11 ff. (*οὐκ ἔστιν ὁ συνιῶν, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν*). Ps. 14, 3; 53, 4. — „Es ist keine Furcht Gottes (*φόβος θεοῦ*) vor ihren Augen“ (Röm 3, 18; Gen. 20, 11. Ps. 36, 2). Daher wird von den Heiden gesagt, sie seien entfremdet von dem Leben Gottes (*ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*). Eph. 4, 18; vgl. 2, 12 (*ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*). *Ἀσεβής, ἀσέβεια* ist in Folge dessen die religiöse Bezeichnung unsittlichen Verhaltens in der Schrift. So mit *ἁμαρτωλός* verbunden 1 Tim. 1, 19; 1 Petr. 4, 18. Vgl. Röm. 1, 18. 4, 5; 5, 6 (gegenüber *ἄδικος*). — [2]) *Ἀπιστία* (parallel mit *ἀπείθεια* s. o Anm. 2 S. 425). Ebr. 3, 12 (*καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ζῶντος*) vgl. mit Röm. 3, 3; 11, 23. — [3]) Die *ἀσέβεια* mit den *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* zusammengestellt

Mensch seinen Schwerpunkt in der göttlichen Wahrheit und Liebe verloren, ist er durch den Unglauben der Lüge (dem Selbstbetrug) und dem Hochmuth (der Selbstüberhebung) verfallen [1]). Wir werden weiter unten zu erkennen Gelegenheit haben wie diese Sündenformen alle als aus der unkindlichen Loslösung von Gott, dem Quell alles Guten, hervorgehen. Zunächst will hier der Unglaube, sofern er die Herzensstellung eines jeden natürlichen Menschen Gott gegenüber kennzeichnet, als die eigentliche Genesis, als die Pfahlwurzel der Sünde erkannt sein. Freilich documentirt sich das in einer für uns handgreiflichen Weise nur in der socialethischen Collectiventwickelung der natürlichen Menschheit, wenn wir sie nach ihrer religiös-sittlichen Entartung betrachten. Aber in dieser collectiven Entartung muss wiederum die individuelle Entartung eingeschlossen sein. Der Unglaube ruht als Keim, als Potenz in der noch unbewussten Willensrichtung und Herzensstellung des Menschen, sofern er aus dem natürlichen Gesammtleben erzeugt und geboren ist. Sonst liesse sich die aus dem Herzen entspringende Gottlosigkeit in ihrer continuirlichen Ausgestaltung und in ihrem zusammenhängenden Wachsthum nicht erklären. Alle religiös-sittliche Pädagogik, mag sie als Selbstzucht oder Zucht an Anderen auftreten, wird den Erfahrungssatz bestätigen, dass wir als „Kinder des Unglaubens" auch von Natur „Kinder des Zorns" sind [2]). Denn „was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde" [3]), und „ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen" [4]).

§. 31. Die angeborene Sünde als Tendenz zur Selbstsucht gegenüber den Mitmenschen. — Die zerstörende und schuldbedingende Macht der Selbstsucht im Gegensatz zum (optimistischen) Individualismus und (pessimistischen) Universalismus. — Die selbstsüchtige Willensanlage im Herzen des sündlich geborenen Menschenkindes.

1. Der in böser Lust (§. 29) der niederen Welt zugekehrte und im Unglauben (§. 30) von Gott abgekehrte Sinn des sün-

---

Tit. 2, 12. Röm. 1, 24 ff. — [1]) Röm. 1, 25 (*μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει*). — 1 Joh. 2, 21. 2 Thess. 2, 4. 11. Joh. 8, 44. —

[2]) Eph. 2, 2 f. (wir sind „von Natur Kinder des Zorns" *τέκνα φύσει ὀργῆς*) weil „Kinder des Ungehorsams" (*υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*). — [3]) Röm. 14, 23. Vgl. Tit. 1, 15 (*ἀπίστοις οὐδὲν καθαρὸν, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις*). — [4]) Ebr. 11, 6: „Ohne Glaube ist es unmöglich, wohlgefällig zu sein etc." (*Χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστι, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*). Act 10, 35, sowie 17, 23 und 27 f. nicht dagegen. Denn jenes *δεκτὸν εἶναι* und dieses *ζητεῖν τὸν*

digen Menschen lässt sich nie als blos bestimmbares, als unerfülltes Vacuum denken. Vielmehr wird mit dem Verlust des wahren, göttlichen Lebenscentrums, im nothwendigen Zusammenhange mit der Begehrlichkeit, die Tendenz sich in ihm geltend machen, das Seine zu suchen auf Kosten der Anderen und ohne Rücksicht, ja eventuell im leidnschaftlichen Kampf wider alle Anderen. Nicht die Welt und ihre Güter als solche, sondern in der Welt der Güter die zuchtlose Selbstbefriedigung ist das natürliche Erbtheil des Menschen; das Ich sucht sich selbst und Alles Einzelne für sich selbst [1]. So muss denn auch das natürliche Gelüste, sobald wir die Einzelperson in ihrer socialen Beziehung den Mitmenschen gegenüber betrachten, im exclusiven Selbsterhaltungstriebe sich kundgeben [2]. In der Selbstsucht zeigt sich das Selbst, die krankhaft gewordene und sittlich corrumpirte Egoität, als verwerflicher Egoismus.

2. Der Egoismus will vor Allem als eine desorganisirende und schuldbedingende Macht in der ethisch-pathologischen Anlage des natürlichen Menschen erfasst und begriffen sein. Das wird ebenso unmöglich vom Standpunkt des atomisirenden, meist optimistisch urtheilenden (rationalistischen) Individualismus (a), als von dem Boden des nivellirenden, meist pessimistisch denkenden (naturalistischen) Universalismus (b). Beide Einseitigkeiten unterschätzen die sittlich bedenklichen Folgen der Selbstsucht in dem organischen Wechselverhältniss der Einzelglieder zur menschlichen Gattungsgemeinschaft.

a. Indem der atomisirende Individualismus (wie er aus dem rationalistischen Deismus hervorgeht) das Recht der Persönlichkeit auf Kosten der Gemeinschaft betont und die blos gliedliche Stellung des Einzelnen zum Ganzen verkennt, unterschätzt und verkleinert er auch die zerstörende Macht des Egoismus. Gegenüber der optimistischen Tendenz, welche er bei der laxen Beurtheilung oder gar bei der eventuellen Rechtfertigung der egoistischen Interessen walten lässt, will beachtet sein, dass bereits in der keimenden Selbstsucht die Gefahr der Exarti-

---

κύριον ist noch nicht identisch mit der Gottesgemeinschaft. S. o. Anm. 1 S. 427. — [1]) Die „Selbstliebe" (*φιλαυτία* vgl. 2 Tim. 3, 2: *φίλαυτον*) kommt zwar als biblisches Wort nicht vor, aber der Begriff liegt in dem: Sich selbst leben; – das Seine oder sein Leben suchen etc. Vgl. Phil. 2, 20: *οἱ πάντες τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν*; Phil. 2, 4; *τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν*; 2 Cor. 5, 15: *ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν*; 1 Cor. 10, 24; *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω*. — [2]) Vgl. auch Christi Aussprüche über: sein Leben (*ψυχὴν*) erhalten und verlieren: Matth. 10, 38. Luc. 17, 33.

culation und somit der Verkrüppelung des Einzelnen und der Desorganisation des Ganzen erfahrungsmässig sich geltend macht. Im bellum omnium contra omnes giebt sich eben der sittlich verwerfliche und gemeinschädliche Character des Egoismus kund.

b. Der nivellirende Universalismus (wie er aus dem naturalistischen Pantheismus hervorgeht) sieht die Einzelpersönlichkeit als nur verschwindendes Moment an der Gesammtentwickelung an. Daher identificirt er die unleugbare egoistische Willensbejahung der Einzelpersönlichkeit mit dem natürlich-instinctiven Selbsterhaltungstriebe (suum esse conservare). In pessimistischer Tendenz fordert er deshalb im Gegensatz zur Selbstbejahung die absolute Selbstvernichtung und Willensaufhebung. Dem gegenüber müssen wir vielmehr das zu bewahrende, berechtigte Moment in der Egoität und in dem eigenartigen Willen behaupten und betonen. Dann erst erscheint der Egoismus oder die schuldvolle Verkehrung gottgewollter Ordnung in der Gesammtorganisation als sittlich verwerfliche Aufhebung der Solidarität innerhalb der menschlichen Gemeinschaftsinteressen.

3. Allerdings lässt sich bei dem auf Familien- und Gattungsgemeinschaft angelegten Menschen auch eine starke, natürliche Anhänglichkeit (Naturliebe) beobachten, welche mit dem selbstsüchtigen Hange in Widerspruch zu stehen scheint. Allein jener auf der Geschlechtsgemeinschaft ruhende und alle Geschlechtsfortpflanzung bedingende, an sich berechtigte Selbsterhaltungstrieb[1]) ist nur der Erweis dafür, dass der einmal zur Herrschaft gelangte Egoismus nunmehr collective Gestalt hat gewinnen und somit das gesammte Geschlecht verunreinigen müssen. Denn die selbstsüchtige Herzensrichtung hängt gerade mit der gliedlichen Beziehung zum sündigen Gesammtorganismus zusammen und wird somit ein ansteckendes Gift. Die herrschende Selbstsucht erscheint als Frucht jener egoistisch-lüsternen Selbstbejahung des Willens, wie sie in der natürlichen Zeugung ein mitwirkender Factor ist[2]); daher kennzeichnet sich auch jene egoistische Tendenz zunächst als Generationssünde und findet sich eben deshalb in keimartiger Potenz bereits beim Kinde. Erst mit der allmäligen Entfaltung des Ich (des „Selbst") kann auch die von Anfang an ihm innewohnende krankhafte Selbstsucht in ihrer

[1]) Niemand hat je sein eigen Fleisch gehasset (Eph. 5, 29). Vgl. das „wie dich selbst" (ὡς σεαυτόν) im Gebot der Nächstenliebe, Matth 22, 39 etc. — [2]) Ich bin aus sündlichem Samen erzeugt. Ps. 51, 7. Was vom Fleisch geboren ist etc. Joh. 3, 6. — Wie sie in Adam alle sterben etc. 1 Cor. 15,

universell makrokosmischen[1]) Bedeutung als desorganisirende und schuldbedingende Willensrichtung ihm zum Bewusstsein kommen.

C. Die Combination beider Momente: der gottgesetzten Anlage (§. 26–28) und der sündigen Herzensrichtung (§. 29—31) als **gattungsmässiger Zustand der natürlichen Menschheit in dieser Welt** (§. 32—34).

§. 32. Die angeborene Sünde als böse Lust mit Beziehung auf das Verhältniss von Geist und Fleisch, Person- und Naturleben. — Die Herrschaft des Fleisches über den Geist das Wahrheitsmoment im naturalistischen Pessimismus. — Der Antagonismus des Geistes wider das Fleisch das Wahrheitsmoment im idealistischen Optimismus.

1. Wegen der innigen Wechselwirkung zwischen dem Person- und Naturleben (§. 26) ist die im Herzen keimende Sünde als böse Lust (§. 29) der empirische Naturzustand[2]) der Menschheit geworden. Obwohl schlechterdings im Geiste, und nicht in der sinnlichen Naturseite wurzelnd, erscheint die sündliche Gesinnung[3]) doch nothwendig in jedem fleischlich erzeugten Adamskinde als Fleischeslust[4]). Weil der Geist sich dem göttlichen Urgeiste entfremdet hat, ist er eine Beute der niederen Mächte geworden. Die Sünde hat in der von den Protoplasten auf dem Generationswege ererbten, corrumpirten leiblichen Natur Wohnung gemacht[5]), so dass mit der Zeugung aus sündlichem Samen auch der Todeskeim[6]) seiner Natur eingesenkt wird.

21; Röm. 5, 12 ff. — [1]) Die Welt liegt im Argen etc. 1 Joh. 5, 19 f §. 34. — [2]) „Von Natur" (φύσει) Kinder des Zorns Eph. 2, 3. — [3]) Dass biblisch die σάρξ oder das Fleisch als sinnlich-leibliche Naturseite am Menschen nicht an und für sich sündig ist, geht daraus hervor, dass auch das „Wort Fleisch ward" (λόγος σὰρξ ἐγένετο, Joh. 1, 14) vgl. 1 Joh. 4, 2 (Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθῶς). 1 Tim. 3, 16 (ἐφανερώθη ἐν σαρκί); Röm. 1, 3; — Auch der Gegensatz von „Fleisch" und „Geist" kommt als Bezeichnung für das welt- und gottverwandte Element im Menschen vor (Röm. 8, 3 ff Eph. 3, 16; 1 Petr. 3, 18). — Erst das φρόνημα τῆς σαρκός (Röm. 8, 6 f), der νοῦς τῆς σαρκός (Col. 2, 18 mit ἀφειδία σώματος Hand in Hand gehend), τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν (Röm. 8, 5), die θελήματα τῆς σαρκός (Eph. 2, 3) bezeichnen die sündige Gesinnung des dem Fleisch hingegebenen Menschen. Vgl. Gen. 6, 3 (in ihrer Verirrung sind sie Fleisch). — [4]) Vgl. den Unterschied zwischen οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες (Röm. 7, 18) und οἱ κατὰ σάρκα ὄντες (Röm. 8, 5) oder κατὰ σάρκα ζῆν und περιπατεῖν (Röm. 8, 3. 12. 13). Daher die Sünde als ἐπιθυμία τῆς σαρκός, oder als ἐπιθυμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος (Gal. 5, 17 ff.) bezeichnet wird. — [5]) Die ἁμαρτία als οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου (Röm. 7, 18. 20). — [6]) Vgl. mit Joh. 3, 6 die Gedankenentwickelung bei Paulus Röm. 6, 16—21.

2. Es ist also das gottgewollte wahre Verhältniss der Herrschaft des Geistes über den Leib verkehrt worden zu einer Herrschaft der fleischlichen Natur über den gottesbildlichen Geist. Das ist das Wahrheitsmoment in jenem naturalistischen Pessimismus (§. 29. 2. b). Es zeigt sich erfahrungsmässig in jener fleischlichen Gesinnung, in jener habituellen Willensknechtschaft durch die Leidenschaften und Begierden, wie das Christenthum sie als ein Gesetz der Sünde und des Fleisches, oder noch directer als ein Gesetz in den Gliedern begreifen lehrt[1]). Damit ist der unentrinnbare Zusammenhang (Continuität) und die lähmende Zähigkeit (Tenacität) der sündigen Anlage zum schlagenden Ausdrucke gebracht.

3. Gleichwohl reagirt auch in der alten adamitischen Natur das höhere Moment des Geistes in der Form des Gewissens, der Scham, des unauslöschlichen Freiheitsdurstes (§. 27. 28). Es besteht ein wenn auch ohnmächtiger Antagonismus zwischen Geist und Fleisch in dem natürlichen Menschen[2]). Die fleischliche Tendenz ist ihm nicht die einzige und bequeme; er bewegt sich in ihr mit innerer Unruhe und steter Selbstanklage. Das ist das Wahrheitsmoment im idealistischen Optimismus (§. 29. 2. a), wenn er im Hinblick auf jenen Widerstreit das relativ Gute in der Anlage des natürlichen Menschen hervorhebt. Nur muss dabei nicht vergessen werden, dass dieses relativ Gute bei dem empirisch vorwaltenden Fleischeswillen lediglich als ein Document der sittlichen Erneuerungsbedürftigkeit der natürlichen Menschheit[3]) richtig erfasst werden kann.

§. 33. Die Sünde als Unglaube zerstört in der Form des Schuldgefühls die Freiheit des Menschen Gott gegenüber. — Die knechtende Macht oder die Naturgewalt der Sünde das Wahrheitsmoment im Pantheismus. — Die unzerstörbare Macht des Gottesbewusstseins das Wahrheitsmoment im Deismus.

1. Wenn wir die menschlich sündliche Anlage Gott gegen-

---

und Röm. 7, 5 (dem Tode Frucht zu bringen). — [1]) Vgl. Röm. 7, 21 ff. (*νόμος τῆς ἁμαρτίας = νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*). Dass die *μέλη* nicht an sich sündig sind, beweist die Mahnung desselben Apostels Röm 6, 13 (begebet eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit Gotte) und Röm. 12, 1 (*παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ*). Vgl. Jac 3, 6, wo die Zunge, als Ausdruck der Gesinnung, den ganzen Leib befleckend (*σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα*) genannt wird. — [2]) Vgl. Gal. 5, 17: dieselbigen (Fleisch und Geist) sind wider einander (*ταῦτα ἀντίκειται ἀλλήλοις*), dass ihr nicht thut, was ihr wollt Röm. 7, 15. 23. Auch Jac. 4, 1 werden die *ἡδοναὶ* als *στρατευόμεναι ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν* bezeichnet. Vgl. Matth. 26, 41: der Geist ist willig (*πρόθυμον*), aber das Fleisch ist schwach. — [3]) Röm. 7, 24 (Ich elender Mensch etc). —

über oder den Unglauben als Wurzel aller Sünde (§. 30) mit der gottesbildlichen Freiheitsbestimmung (§. 27) und dem angeborenen practischen Gottesbewusstsein (§. 28) uns combinirt denken, so kommen wir zu einem ähnlichen Resultat. Der empirische Unglaube in dem gattungsmässigen Naturzustande der Menscheit, obwohl er eine Störung des normalen Kindesverhältnisses involvirte, schliesst keineswegs Atheismus oder absolute Gottesleugnung in sich. Auch der natürliche Mensch ist auf eine religiös-sittliche Anerkennung göttlicher Macht angelegt[1]). Vor dem irgendwie als Macht und Licht gedachten Gott, den er nicht leugnen kann, muss sich der sündig gewordene Mensch fürchten. Und diese Furcht ist keine kindliche, welche Gott zu verlieren scheut, sondern eine knechtische, die ihn zu finden verabscheut[2]). Bei erwachendem Schuldbewusstsein sucht er sich nothwendig vor Gott zu verbergen. Das Gefühl, dass Gott ein verzehrendes Feuer ist, macht ihn elend. Das Schuldgefühl zerstört die wahre Freiheit und Freimüthigkeit Gott gegenüber[3]).

2. Daher geräth die natürliche Menschheit bei knechtischer Furcht vor dem Göttlichen aus dem Unglauben in den Aberglauben und sucht die Naturmächte als schreckende Gewalten zu verehren[4]). Mit der Lösung vom persönlichen Gott, der die Liebe ist, muss die Allgewalt des Naturganzen ihm zum Gotte werden. Das ist das unverkennbare Wahrheitsmoment in dem naturalistischen Pantheismus. Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes[5]). Er hat sich den Weg zum Verständniss des persönlichen und heiligen Gottes verbaut. Er fürchtet ihn zu finden und verliert sich daher in die Creatur- und Naturvergötterung.

3. Dennoch ahnt er im Naturganzen den „unbekannten Gott“, dem er unwissend Gottesdienst thut[6]). Der Irrglaube ist der

---

[1]) Vgl. Röm. 1, 18 ff.: *Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν* etc. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.* — [2]) Vgl. Röm. 8, 15: (*πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον* etc.) mit Ebr. 2, 15 (die, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein mussten). Gal. 4, 5—7; 2 Tim. 1, 7 (*πνεῦμα δειλίας* im Gegegensatz zum *πνεῦμα ἀγάπης*). Vgl. 1 Mos. 3, 8 ff. — [3]) Vgl. Röm. 3, 19 mit Joh. 3, 36, wo der Zorn Gottes als bleibend über den Kindern des Unglaubens geschildert wird S. a. Joh. 8, 36 ff. — [4]) Röm. 2, 25 (*ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*). — [5]) 1 Cor. 2, 14 vgl. mit Röm. 8, 7 (*ἔχθρα εἰς θεόν*). — [6]) Apostgesch. 17, 23 ff. (*ὃν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε* etc.). Vgl. Apostgesch. 14, 17 (*οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν*) mit 10, 35 (*ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν . . .*

Erweis, dass der Unglaube oder unkindliche Sinn nicht eins ist mit absoluter Negation Gottes. Auch die natürliche Menschheit erweist sich als ein immer wieder nach dem Göttlichen dürstendes und hungerndes Geschlecht. Es bedarf dasselbe der Religion und kann die religiöse Sitte nicht missen, ein Zeugniss der göttlichen Herkunft und Bestimmung desselben[1]). Das ist das Wahrheitsmoment des idealistischen Deismus, wenn er an die natürliche Religion als an ein Zeugniss des relativ Guten im Menschen appellirt. Nur will in dem richtigen Zusammenhange erkannt sein, dass dieser Rest sittlich religiösen Bedürfnisses zwar die Fähigkeit zur Wideranknüpfung einer Gottesgemeinschaft involvirt, aber an und für sich betrachtet den Menschen noch elender macht. Das unvertilgbare Schuldgefühl bezeugt seine Unfähigkeit Gotte zu nahen. Die Initiative muss auf einer andern Seite gesucht werden. In dem sündig gebornen Menschen liegt sie nicht.

§. 34. Die sündige Anlage als empirischer Collectiv-Egoismus gegenüber dem Gewissenszeugniss — Die allgemeine Sündenbrüderschaft der Weltkinder oder die Gesetzmässigkeit (Naturnothwendigkeit) der Gattungssünde, — das Wahrheitsmoment im pessimistischen Universalismus — Die Möglichkeit eines Sündenfortschritts oder die Gesetzwidrigkeit (Unnatur, Naturwidrigkeit) des sündigen Hanges, — das Wahrheitsmoment im optimistischen Individualismus.

1. Wenn die böse Lust und der Unglaube socialethisch betrachtet die Selbstsucht als Keim aller Sünden innerhalb menschlicher Gattungsgemeinschaft in sich schliesst (§. 31), so tritt eben dadurch in die Naturanlage der alten Menschheit eine furchtbare Dissonanz, ein tragischer Widerspruch hinein, welcher durch das fort und fort laut werdende Zeugniss des Gewissens (§. 28) nur erhöht wird. Dieser tragische Widerspruch liegt in der auf Zerreissung aller Naturbande hinarbeitenden collectiven Selbstsucht gegenüber dem alle Naturbande bedingenden und vom Gewissen selbst geforderten Gattungszusammenhange. Beides ist unleugbar: die knechtende Tyrannei des Egoismus und die in der Geschichte der Gattung durchklingende Freiheitstendenz: die selbstsüchtige Entsittlichung und die Schranken setzende Sittengesetzgebung des Collectivgewissens, — eine Dissonanz, die zu harmonischer Auflösung drängt, ein Widerspruch, der nach ausgleichender Versöhnung schreit. Denn die Welt, als das unter sittlichem Gesichtspunkte betrachtete Gesammtgebiet geschöpflichen Daseins, wie es in der geschichtsfähigen Menschheit cul-

---

δεκτὸς αὐτῷ ἐστι). — 1) Apostgesch. 17, 28 (*τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*). —

minirt, liegt in Folge jener egoistischen Begehrlichkeit im Argen[1]). Was wir als krankhafte Eigenthümlichkeit der individuellen Herzensrichtung erkannten (Augenlust, Fleischeslust, hoffärtiges Wesen §. 29 ff.), gewinnt in ihr m a k r o k o s m i s c h e n Character[2]). Die für ideale Gottesgemeinschaft bestimmte Menschheit liegt real, ihrer empirischen Anlage nach betrachtet, trotz der reagirenden Gewissensstimme in den Ketten der Selbstsucht.

2. In der gleichmässig alle Individuen befleckenden und mit dämonischer Consequenz herrschenden Macht des bösen Hanges liegt das Wahrheitsmoment des pessimistischen Universalismus. Die zähe G e s e t z m ä s s i g k e i t[3]) in der pathologischen Eigenart der natürlichen Menschheit ist der Beweis dafür, dass auch in dem sittlich Bösen eine Weltordnung sich durchsetzt, deren richterliche Physiognomie wir des Weiteren werden zu verfolgen haben. Die sündige Anlage ist in der That zu einer empirischen N a t u r n o t h w e n d i g k e i t geworden. Der Einzelne erscheint von diesem Gesichtspunkte aus als ein dem Verderben[4]) preisgegebenes Natur- und Weltkind, gebannt unter die unwiderstehliche Macht der Heredität und des angebornen Naturells.

3. Andrerseits lässt sich nicht verkennen, das wir in dieser Welt, in der adamitischen Gattung, mit dem selbstsüchtigen Gelüste auch das allgemeine Bewusstsein des Nichtseinsollenden, der Abnormität dieses Hanges sich ausprägen sehen. Die Tendenz auf sittliche Lebensregelung und fortschreitende geistige Erhebung geht mit jenem Hange als ein unabweisliches Gewissenspostulat Hand in Hand[5]). In Folge dessen macht sich

---

[1]) Vgl. oben Anm. 2, S. 422. Vgl. die Welt (*ὁ κόσμος*) als die geordnete Gesammtheit der Schöpfung Gottes (auch bei Johannes 17, 5. 24, vgl. Act. 17, 24) erscheint im N. T. besonders als das Gesammtgebiet der Dinge, deren Mittelpunkt der Mensch ist. So wenn der Herr sagt: Gehet hin in alle Welt (Marc. 16, 15; 1 Cor. 5, 10). Die Welt ist der Acker, in welchen der Samen gesäet wird (Matth. 13, 38); die „Welt“ kann also wie das Fleisch (die *σάρξ*) sensu medio gebraucht werden. Meist aber im ethischen Sinne („diese Welt“) als Bezeichnung des von Gott abgewandten, von Sünde (und Tod) durchdrungenen empirischen Daseins = *ὁ κόσμος οὗτος*, oder *αἰῶν τοῦ κόσμου τούτου* (Eph 2, 2) im Gegensatz zum Reiche Gottes (Joh. 8, 23; 12, 25. 31. 46; 1 Joh 4, 17; 1 Cor. 3, 19; 5, 10). — [2]) Als „Geist der Welt“ (*πνεῦμα τοῦ κόσμου*, 1 Cor. 2, 12) involvirt die Sünde auch einen Geist der Knechtschaft (*πνεῦμα δουλείας*, Röm. 8, 15;) Joh. 8, 35. — [3]) Ueber das „G e s e t z d e r S ü n d e“ (*νόμος τῆς ἁμαρτίας*) vgl. Röm. 7, 21 mit 8, 2. — [4]) Das V e r d e r b e n im ethischen Sinne (als *ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά*) besonders im 2 Petri Brief (1, 4; 2, 12. 19: *δοῦλοι ὑπάρχοντες φθορᾶς*). Vgl. Röm. 3, 11 ff. — [5]) Sie sind sich selbst

trotz jener *wesentlich* gleichen Corruption Aller (§. 29) eine Reaction, ein Kampf geltend, welcher uns den Beweis liefert, dass die Sünde für den Menschen und seine Idee etwas Naturwidriges, eine Un-Natur oder Un-Art ist, die der Ueberwindung und Aufhebung harrt. In der Hervorhebung der *Gesetzwidrigkeit* [1]) des zu bekämpfenden und zu überwindenden Hanges liegt das Wahrheitsmoment jenes optimistischen Individualismus, welcher die Entartung dem Einzelsubject ins Gewissen schiebt und ihre Aufhebung fordert. Die *verschiedenen* Stadien in der sündlichen *Fortentwickelung* und *Lebensbethätigung* des alten Menschen unter der regulirenden Macht sittlicher Ideen und Postulate wird uns im nächsten Capitel ebenso die Unmöglichkeit der Selbstbefreiung, als die Aussicht auf eine anderweitig zu beschaffende sittliche Wiedergeburt eröffnen.

„ein Gesetz" (Röm. 2, 12 ff). — [1]) Daher alle Sünde als „Gesetzwidrigkeit" (ἀνομία) bezeichnet wird (1 Joh. 3, 4; 1 Thess. 2, 7; 2 Thess. 2, 7).

Zweites Capitel.

Die Lebensbethätigung oder die sündliche Entwickelung des alten Menschen.

A. Das gottgesetzte Moment in der sittlichen Lebensregelung des natürlichen Menschen (§. 35—37).

§. 35. Das natürliche Sittengesetz oder die Gesetzesform des Gewissens gegenüber der Sünde. — Analogie des allgemeinen Sittengesetzes mit dem Naturgesetz gegenüber der Annahme einer Heteronomie; Differenz des Sittengesetzes vom Naturgesetz gegenüber der Annahme einer Autonomie in der sittlichen Lebensregelung des alten Menschen. — Die Theonomie in der kategorischen Form des natürlichen Gewissensgesetzes.

1. Ueberall, wo in der practischen Lebensbethätigung und Entwickelung der Menschheit die Eigenart ihrer culturgeschichtlichen Aufgabe zu Tage tritt, erweist sich, sei es auch anfangs noch roh und unvollkommen, ihre höhere gottgesetzte Bestimmung durch die Sittengesetzgebung (§. 1). Allen noch so verschiedenen Stadien der letzteren innerhalb der natürlichen Menschheit ist dieses gemeinsam, dass im Zusammenhange mit überlieferter Sitte die Postulate des Gewissens (§. 28) durch verpflichtende Satzungen, also in der imperativen Gesetzesform sich geltend machen [1]). Es stellen sich die empirischen Gebote

---

[1]) In der Schrift wird der Begriff des Gesetzes (νόμος, von νέμω, theilen, unterscheiden, urtheilen, bestimmen) von dem des Gebotes (ἐντολή) unterschieden. Das Gesetz, als der allgemeinere Begriff, kann auch die immanente Ordnung des Geschehens oder Vergehens bezeichnen, abgesehen von der Satzung (z. B. Gesetz des Todes, Röm. 8, 2, und der Sünde, Röm. 7, 23; so auch von dem Naturgesetz Jerem. 31, 35; 33, 25 vgl. mit Gen. 8, 22; Ps. 19, 8 ff.). Mit dem Gebote (ἐντολή, מִצְוָה) wird stets die imperative Form des göttlichen Gesetzes (vgl. §. 44 ff.), sofern es in einzelnen Satzungen sich kund giebt, bezeichnet (Exod. 16, 28; Eph. 2, 15. Ebr. 7, 5; Matth. 22, 36). Synonym sind πρόςταγμα (חֹק) und δικαίωμα. Für die natürliche Sittengesetzgebung der Heiden mit Beziehung auf das Gewissen kommt nur der allgemeinere Ausdruck „Gesetz“ vor (bei Paulus Röm. 2, 12—14). Zwar sind sie ohne Gesetz (ἀνόμως = χωρὶς νόμου Röm. 7, 9) im Verhältniss zu Israel, aber sie haben „des Gesetzes Werk“ (ἔργον τοῦ νόμου) ge-

des Collectivgewissens dem subjectiven Eigenwillen Schranken setzend und Erfüllung fordernd gegenüber. Mit der fortschreitenden Lebensentwickelung und Erziehung in der sittlichen Culturgemeinschaft wird daher auch das Einzelgewissen, indem es allem Thun voraufgeht und dasselbe stetig begleitet, zu einem Mahner und Richter. Als solches ist es zwar, an und für sich betrachtet, keine begeisterungsfähige Macht, geschweige denn eine sittlich regenerirende und befreiende Kraft. Vielmehr stiftet es durch seine Postulate Unruhe und Aufruhr, wie in der Brust des Einzelnen, so in dem Leben der Gemeinschaft[1]). Denn es weckt das Schuldbewusstsein und hemmt durch die Strafandrohung die rein natürliche Willensenergie[2]). Gleichwohl ist das in der geheiligten Sitte der volksthümlichen Gemeinschaft sich objectivirende Gewissen das bewahrende Element menschlichen Gemein- und Personlebens. Alles, was menschliche Kraft und Vernunft Grosses und Unsterbliches zu leisten vermag (in Kunst und Wissenschaft, Religion und Rechtsordnung etc.), wird durch die Regelung des Gewissens zu einem absoluten Lebenszweck in Beziehung gesetzt und erhält in diesem Lichte auch innerhalb der offenbarungslosen Menschheit eine höhere Weihe[3]).

2. Aus unserer früheren Betrachtung der Gewissensanlage im natürlichen Menschen (§. 28, 2) ergiebt sich als Consequenz für die Beurtheilung sittlicher Lebensgestaltung innerhalb menschlicher Gemeinschaft, dass das Phänomen der Gewissensgesetzgebung weder vom Standpunkte sogenannter Heteronomie, noch auch durch die Annahme absoluter Autonomie des alten Menschen richtig erfasst und beurtheilt werden kann.

a. Die Vertheidiger der Heteronomie lassen die Postulate des Gewissens (dictamina conscientiae) als von aussen kommende, gleichsam fremde Gesetze dem Menschen octroyirt sein. Zu dieser Auffassung gelangen sie durch eine falsch dualistische (deistische) Entgegensetzung des idealen und realen, geistigen und natürlichen Factors im menschlichen Gemeinleben. Sie verkennen bei ihrer Betonung der imperativen Form der ethischen Gebote die offenbare Analogie und innere Beziehung zwischen Sitten- und Naturgesetz im geschichtlichen Leben der natürlichen

---

schrieben in ihren Herzen. — [1]) Das „Verklagen" (κατηγορεῖν) des Gewissens und der Gedanken (λογισμοί) wird hervorgehoben Röm. 2, 15. Ueber das böse Gewissen vgl. Ebr. 10, 22 (συνείδησις πονηρά). — [2]) Auch das natürliche Sittengesetz ist als Gesetz „Kraft der Sünde". 1 Cor. 15, 56. — [3]) Act. 10, 35: In allerlei Volk, wer ihn fürchtet und Recht thut, ist ihm annehmbar (δεκτός).

Menschheit. Das Gesetz überhaupt ist ja stets und allüberall der maassgebende Ausdruck für eine ursächlich zusammenhängende Erscheinungsreihe. Es fasst die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine alles Einzelne erklärende Formel zusammen. Das Gesetz ist also das eigentlich Beherrschende (Dominirende, Imperative) in jeder constanten, sich gleichbleibenden und nothwendigen Bewegung. Das gilt, wie für die durch elementare Kräfte causirte Naturentwickelung, so auch für die durch Normen des Gewissens regulirte Willensbewegung. Daraus erklärt sich die unverbrüchliche und schlechthin sich durchsetzende Continuität des Sittengesetzes, welches im Gewissen des Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt eben deshalb sich geltend macht, weil es zugleich ein Ausdruck seiner eigenen, innersten sittlichen Natur und Ueberzeugung ist[1]).

b. Dennoch lässt sich das Sittengesetz nicht mit dem Naturgesetz derart identificiren, dass man beide auf die gleichartige Nothwendigkeit Einer blos immanenten Selbstregelung zurückführt[2]). Zur Annahme einer absoluten Autonomie des menschlichen Selbstbewusstseins oder der practischen Vernunft können consequentermaassen nur die gelangen, welche in falsch monistischer (pantheistischer) Tendenz Geist und Natur vermischen und den natürlichen Menschen zur Selbstherrlichkeit erheben. Nimmermehr kann die sittliche Regelung menschlichen Gemeinlebens als eine instinctive Selbstbestimmung immanenter Naturkräfte betrachtet werden; sondern es zeigt sich die sittliche Gesetzgebung stets als eine über den blossen Naturboden schon ihrer Erscheinungsform nach specifisch erhabene. In der Gestalt des fordernden und verpflichtenden Imperativs auftretend, wendet sie sich an den persönlichen Geist[3]) und setzt den möglichen oder wirklichen Widerspruch, das „Auchanderskönnen" voraus. Dazu kommt, dass die natürliche Menschheit nicht als selbsteigener Urheber dieses Gesetzes gedacht werden kann, da dasselbe sich dem menschlichen Personleben mit apodictischem Postulate gegenüberstellt. Das Gesetz würde aufhören eine sittliche Auctorität für den Menschen zu sein, wenn es sich lediglich als Product, als Schöpfung jener instinctiven Selbstgesetz-

---

[1]) „Sie sind sich selbst Gesetz" (*ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*). Röm. 2, 14. — [2]) „Denn Gott hat es ihnen geoffenbart" (*ὁ γὰρ θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε*. Röm. 1, 19). — [3]) Durch das Mitzeugniss des Gewissens (*συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* Röm. 2, 15) ist auch jenes geistige Erschauen des Göttlichen (*νοούμενα καθορᾶται* Röm. 1, 20) bedingt.

gebung erwiese. Das Recht gemeingültiger Sittengesetzgebung darf keine practische Vernunft des creatürlich beschränkten Menschen usurpiren, selbst abgesehen von ihrer erfahrungsmässigen Corruption und sündlichen Verdunkelung (§. 37).

3. Die im menschlichen Herzen sich geltend machende Ahnung von der Heiligkeit der Sitte und dem höheren Ursprung der Sittengebote weist auf einen absoluten, göttlichen Auctor hin, auf dessen Willen und Auctorität — sei es auch in der Form abergläubischer Tradition — man die Geltung und Macht derselben gründete. Die Theonomie in der das Gewissen bindenden Gesetzgebung erweist sich eben aus der kategorischen, unbedingten Form derselben. Als eine practische Gottesoffenbarung an die natürliche Menschheit weckt sie auch das Gottesbewusstsein und die religiöse Scheu [1]). Der Glaube an das Dasein Gottes steht und fällt daher mit der Anerkennung des Gewissens, als eines solchen Organes (§. 28, 3), welches dem menschlichen Einzel-Ich, wie der Gemeinschaft universell gültige Gesetze zum Bewusstsein zu bringen vermag. Das innerlich zustimmende Gewissensurtheil, bei allem gleichzeitigen Widerspruch des Eigenwillens, ist das Document für die objective Berechtigung und die verpflichtende Macht solcher Sittengesetzgebung.

§. 36. Die bindende und gesetzgebende Macht des Gewissens als Pflicht und Recht in der practischen Ausgestaltung des natürlich sittlichen Lebens. — Der Pflichtbegriff in seiner Bedeutung gegenüber der Autonomie, der Rechtsbegriff in seiner Bedeutung gegenüber der Heteronomie. Die principielle Lösung eventueller Pflichtencollision, sowie die nothwendige Wechselbeziehung von Pflicht und Recht bei theonomischer Auffassung des Gewissensgebotes.

1. Die objectiv bindende und gesetzgebende Macht des Gewissens giebt sich im sittlichen Gemeinschaftsleben der natürlichen Menschheit vorzugsweise darin kund, dass es in der Form gewisser Satzungen dem Einzelnen sittliche Aufgaben stellt, deren er schlechterdings nicht ledig gehen kann. Selbst dem widerstrebenden Gelüste und Eigenwillen gegenüber bleibt die Uebermacht der nöthigenden Forderung; und diese wird trotz ihrer lastenden Unbequemlichkeit doch im Einzelgewissen als berechtigt und verbindlich für die sonderliche Daseins- und Thätigkeitssphäre des Subjectes anerkannt. Die innere Einheit jener objectiv bindenden Nöthigung und dieser subjectiven Anerkennung der Verbindlichkeit und Berechtigung derselben innerhalb gesitteter menschlicher Gemeinschaft kennzeichnet das Wesen

---

[1]) Daher Gott allein als „Gesetzgeber“ (νομοθέτης) κατ᾽ ἐξοχὴν erscheint. Jac. 4, 12. Ps. 9, 21. —

der Pflicht. Mit dem Ausdruck Pflicht bezeichnen wir deshalb auch jegliche sittliche Lebensaufgabe, die der Mensch zu vollziehen schuldig ist (debitum, ὀφείλημα), resp. die berufsmässige Thätigkeitssphäre des Menschen im sittlichen Gemeinwesen. Mit dem mehr objectiv gefassten Begriff der Pflicht steht der subjectiv gefärbte Begriff der Verpflichtnng in engster Verbindung. Die Verpflichtung ist nichts anderes als die unter den Gesichtspunkt der Gebundenheit des Gewissens gestellte Handlung, sofern dieselbe als zu erfüllende für das Subject den Character sittlicher Nöthigung trägt [1]). — Als Correlat des Pflichtbegriffs stellt sich sodann von selbst der Rechtsbegriff (im weiteren, ethischen Sinne) dar. Das sittliche Recht ist die vom Sittengesetz sanctionirte Daseins- und Thätigkeitssphäre des Menschen, sofern dieselbe etwaigen willkürlichen Angriffen gegenüber durch die normirende Ordnung geschützt erscheint. Recht ist, was dem Sittengesetz gemäss, Unrecht, was demselben zuwider ist [2]). Als vom Gesetz Getragener ist der Mensch der Berechtigte; als vom Gesetz Gebundener ist er der Verpflichtete. Als der das Gesetz innerlich (in der Gesinnung) und äusserlich (im Handeln) Erfüllende ist er der Gerechte oder Rechtbeschaffene. Als der die inneren und äusseren Aufgaben des Gesetzes Anerkennende und Respectirende ist er der Pflichttreue und Gewissenhafte. — Daher bedingen sich in jedem geordneten Gemeinschaftsleben Rechte und Pflichten gegenseitig, sofern sie durch ein und dasselbe Sittengesetz bestimmt werden. Nur durch die egoistisch sündliche Verzerrung und Entartung menschlicher Rechtsverhältnisse tritt der Schein einer sogenannten Collision der Pflichten zu Tage. Sie ist stets der Erweis einer

---

[1]) Dieser Begriff der Schuld (debitum, ὀφείλημα, חוֹבָא) ist eigentlich der biblische Pflichtbegriff, wohl zu unterscheiden von der Schuld (culpa, ὑπόδικον εἶναι) im Sinne der Strafbarkeit für die Nichterfüllung. Vgl. Matth. 18, 28 mit 6, 12. — Der Mensch ist Schuldner, d. h. verpflichtet (ὀφειλέτης), das ganze Gesetz zu thun. Luc. 17, 10 (ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν). Gal. 5, 3. Vgl. Röm. 1, 14; 4, 4 (κατ' ὀφείλημα aus Pflicht und Schuldigkeit); 8, 12: Wir sind nicht Schuldner, d. h. verpflichtet dem Fleisch gegenüber. Vielmehr sollen wir uns schuldig, d. h. verpflichtet fühlen, einander zu lieben. Röm. 13, 8. — [2]) Daher biblisch das Recht (δικαίωμα, מִשְׁפָּט, חֹק) identisch mit dem durch das Gesetz Sanctionirten. Deut. 30, 15. Röm. 1, 32; 5, 16. 18. Vgl. bes. Röm. 2, 26; 8, 4 (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου). — 1 Mos. 26, 5 (Abraham hat alle meine Rechte gehalten). 2 Mos. 15, 25; 18, 16. 20; 3 Mos. 6, 18 und 22 (wo von den „ewigen Rechten" des Herrn die Rede ist).

vorliegenden Missbildung oder ethischen Desorganisation. An und für sich könnte es eine Pflichtencollision ebensowenig geben als eine Collision der Rechte. Denn in der gesunden Gliederung menschlichen Gemeinlebens müsste die Garantie dafür liegen, dass mit der Ordnung auch eine sachgemässe Unterordnung der Pflichten und Rechte Hand in Hand ginge, wodurch die Möglichkeit ihres gegenseitigen Widerspruchs aufgehoben würde.

2. Die Herrschaft der sich gegenseitig bedingenden Pflichten und Rechte in jeder menschlich-sittlichen Gemeinschaft bestimmt den Grad socialethischer Culturentwickelung. Die gesunde Combination beider Momente ist zugleich der Grenzwall sowohl gegen die liberalistische Tendenz auf der Basis menschlicher Autonomie (§. 35, 2. b), als gegen das absolutistische Extrem auf dem Boden abstracter Heteronomie (§. 35, 2. a).

a. Gegenüber der autonomistischen Einseitigkeit mit ihrem eingebildeten individualistischen Freiheitsdünkel muss vor Allem der strenge Pflichtbegriff in den Vordergrund gestellt werden, um die sittliche Abhängigkeit und nothwendige Gebundenheit des Menschen an eine ausser ihm liegende, objectiv sittliche Weltordnung darzuthun. Denn die Pflicht ist ja der Ausdruck für eine solche sittliche Nöthigung, welche aus der unbedingten Auctorität eines allgemein gültigen Sittengesetzes entspringt und daher dem Einzelindividuum im Widerspruch zu der eigenwilligen Selbstposition die bescheiden gliedliche Stellung im Gehorsam gegen die geheiligte Sitte anweist.

b. Der heteronomistischen Auffassung der sittlichen Gesetzgebung mit ihrer sclavischen Abhängigkeitstheorie tritt die Idee des Rechtes dammsetzend entgegen. Denn das Recht verbürgt dem Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen die Gewissheit, dass das Sittengestz nicht blos ausser ihm existirt, sondern in ihm selbst einen Thron und ein Forum hat, vor welchem es sich so zu sagen als berechtigt legitimirt und bezeugt. Im Recht ist zugleich die persönliche Würde und Freiheitsbestimmung des ethischen Subjects garantirt; denn das Rechtsbewusstsein bezeugt die innere Betheiligung des Einzelgeistes an dem Zustandekommen der Rechtsidee, und diese schützt wiederum den Einzelnen als eigenartiges Glied des sittlichen Gemeinwesens.

3. So wird der Einzelne durch die natürliche Sittengesetzgebung verpflichtet (schuldig), sein Recht zu wahren und auszuüben, wie er andrerseits durch dieselbe berechtigt erscheint,

seine Pflicht zu thun und zu erfüllen. Die eventuelle Collision der Einzelpflichten und Rechte im natürlichen Gemeinleben der Menschheit kann aber nur unter der Voraussetzung gelöst, und die innere Wechselbeziehung zwischen Pflicht und Recht nur unter der Bedingung festgehalten werden, dass auch in der natürlichen Sittengesetzgebung der göttliche oder theonomische Hintergrund anerkannt werde. Denn alle menschlichen Rechte und Pflichten müssen sich unter jene absolut gültige Weltordnung subsummiren lassen, welche auch das heidnische Gewissen als eine gegenüber dem Unrecht und der Pflichtwidrigkeit nothwendig sich durchsetzende ahnt[1]). Das allgemein menschliche Rechts- und Pflichtgefühl beruht eben darauf, dass schliesslich nur ein absoluter Wille (das Göttliche) als verpflichtende Macht und berechtigte Forderung gelte. Alle Einzelinteressen und Einzelansprüche müssen jener höheren Nothwendigkeit sich fügen, wenn anders in der Lebensbethätigung auch der natürlichen Menschheit eine sittliche Ordnung ohne willkürliche Knechtung der Gewissen bewahrt werden soll. Recht und Pflicht festzustellen ist im letzten Grunde ein Regale der absoluten Macht[2]). Jeder menschliche Gesetzgeber trägt dieselbe, soweit er sie hat und mit Recht ausübt, von Gott zu Lehen. Auch die natürliche Menschheit hat die Idee der Pflicht und realisirt die Idee des Rechts nur insoweit, als sie kraft der practischen Gottesoffenbarung im Gewissen eine Auctorität über sich anerkennt. Darauf weist uns auch der näher zu betrachtende Inhalt des natürlichen Sittengesetzes.

§. 37. Der Inhalt des natürlichen Sittengesetzes oder das sittlich Gute mit Beziehung auf Pflicht- und Rechtsbewusstsein in der sündigen Menschheit. — Die objective Macht und Bestimmtheit des Gewissens im Gegensatz zur pessimistischen, die subjective Ohnmacht und Verdunkelung desselben im Gegensatz zur optimistischen Ansicht. — Die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer gottgeoffenbarten sittlichen Gesetzesnorm in Anknüpfung an das natürliche Gottesbewusstsein.

1. Wenn das Pflicht- und Rechtsbewusstsein ein unveräusserliches Moment im geschichtlichen Culturleben der Menschheit ist, so lässt es sich nicht anders erwarten, als dass auch der Versuch einer inhaltlichen Bestimmung des sittlich Guten, d. h. dessen, was als Pflicht und Recht gelten soll, sich in der Lebensordnung der Menschen immer wieder geltend macht[3]). Darauf

---

[1]) Vgl. Röm. 1, 21—24. — [2]) Seid unterthan aller menschlichen Ordnung (ἀνθρωπίνῃ κτίσει) um des Herrn willen. 1 Petr. 2, 13 vgl. mit Joh. 19, 11, wo die irdische Rechtsbefugniss als „von oben gegeben" (δεδομένον ἄνωθεν) bezeichnet wird. Röm. 13, 1 ff. — [3]) „Sie erweisen (ἐνδείκ-

zielt schon in den noch unentwickelten heidnischen Völkern das sich bildende Naturrecht hin, mit welchem zugleich ursprüngliche sittliche Pflichten gesetzt sind. Die Freiheit des Einzelnen gewinnt an der gemeinsamen Sitte ihre heilsame Schranke. — Im allgemeinsten Sinne bezieht sich auch die natürliche Sittengesetzgebung auf jene drei Factoren des sittlichen Lebens überhaupt: auf ein universell Göttliches, auf die sociale Gemeinschaft und auf das Einzelindividuum. Es ist dem natürlich sittlichen Bewusstsein, namentlich auf höherer Culturstufe, alles dasjenige bereits wohlbekannt, was in der geoffenbarten Sittengesetzgebung durch die sogenannten zehn Gebote (§. 45) zu scharf ausgeprägter Formulirung gelangt ist [1]). Die Forderung ehrfurchtsvoller Scheu vor dem Göttlichen tritt vor Allem als religiöse Cultuspflicht in der heidnischen Sitte zu Tage [2]). Die Anerkennuug der Grundrechte menschlicher Gemeinschaft und der wichtigsten Socialpflichten erweist sich als sittliche Basis in der häuslichen Familien- und volksthümlichen Staatsordnung. Durch dieselbe wird nicht blos Auctorität und Pietät sanctionirt, sondern auch die Achtung vor dem Leben und dem lebenerzeugenden Institut (Ehe), vor dem Eigenthum und der Ehre des Mitmenschen (neminem laede, suum cuique) gefordert. Auch in Betreff der eigenen Person — (des Ich als eines unsterblichen Selbst) — kennt der natürliche Mensch das Postulat der Selbsterkenntniss (*γνῶϑι σαυτόν*) und Selbstbeherrschung (*ἀνέχου, ἀπέχου*), sowie das Recht persönlicher Menschenwürde, die er in der maassvollen Tugend, in der Weisheits- und Gerechtigkeitsliebe (*σοφία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία*) zu erweisen habe. Alle genannten Momente bilden die allgemeinsten Grundpfeiler der Idee des Guten (*καλὸν κἀγαϑόν*) in dem natürlichen Bewusstsein. Sie lassen sich als diejenigen sittlichen Universalideen (*κοιναὶ ἔννοιαι*) bezeichnen, zu welchen in der geschichtlichen Fortentwickelung auch die sich selbst überlassene Menschheit mit den Mitteln natürlicher Gottesoffenbarung zu gelangen vermag [3]). Nur will dabei wohl ins Auge gefasst sein, dass selbst in Betreff dieser centralen Postulate und ihrer präcisen Formulirung das natürlich sittliche Bewusstsein vielfach schwankt;

νυνται) des Gesetzes Werk“ (Röm. 2, 15) auch in der practischen *νομοϑεσία*. — [1]) Vgl. Röm. 7, 16: Ich stimme dem Gesetze bei, dass es gut sei (*σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός*). — [2]) Auf Grund jenes „Erkennbaren von Gott“ (*γνωστὸν τοῦ ϑεοῦ*) Röm 1, 19. — [3]) Vgl. Act. 14, 17 (Er hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen) mit 10, 35. —

dass ferner die Idee des sittlich Guten sich nicht bis auf die innerste Gesinnung (Freiheit) erstreckt und daher das sittlich Verwerfliche meist in der sinnlichen, statt in der geistigen Lebenssphäre (im Herzen) gesucht wird; dass endlich die humane Centralaufgabe und Universalpflicht einer selbstlosen, geheiligten Liebe zu Gott und dem Nächsten ebensowenig zur Klarheit kommt, als die Gewissheit göttlicher Liebe zu den Menschen. Beides weist uns bereits auf die Ohnmacht und Verdunkelung des Gewissens in der natürlichen Menschheit hin.

2. Auch hier treten uns die Anschauungen des naturalistischen Pessimismus und des idealistischen Optimismus als gefahrdrohende Irrthümer entgegen. Jener geht von der Annahme einer gänzlichen Unfähigkeit der menschlichen Natur zu positiver sittlicher Gesetzgebung aus und stellt daher die Möglichkeit eines fixirbaren Inhalts der Idee des Guten in Abrede. Dieser sieht die autonome Kraft des sittlichen Bewusstseins als eine wesentlich ungebrochene an und hält den Spiegel desselben für ausreichend klar, um die ethischen, für das menschliche Gemeinleben nothwendigen Ideale inhaltlich bestimmt zu reflectiren.

a. Jenem pessimistischen Extrem werden wir die Erfahrung menschlicher Rechtsentwickelung und factischer Sittengesetzgebung als Erweis einer objectiven Bestimmtheit und Macht des natürlich sittlichen Bewusstseins gegenüberzustellen haben. Die gesammte Völkergeschichte und Völkerpsychologie ist ein Document dafür, dass die Menschheit auf ihr göttliches Recht gar nicht verzichten kann, geistig-sittliche Ideale zu erzeugen und ihrer Verwirklichung nachzujagen [1]). Selbst die Entstellung und Fehlentwickelung der sittlichen Postulate muss dem unwiderstehlichen Bedürfniss inhaltlicher Sittengesetzgebung zum Zeugniss dienen.

b. Gleichzeitig aber werden wir dem anderen, optimistischen Extrem gegenüber betonen dürfen, dass im Ringen nach Gestaltung und Klärung der sittlichen Ideale die natürliche Menschheit das wahrhaft Gute weder in voller Positivität und Reinheit zu erfassen, noch auch im Leben energisch geltend zu machen vermag. Dafür ist der ewige Kampf und der unaufhörliche Selbstwiderspruch in Betreff des sittlich Normativen ein unwiderleglicher Zeuge.

3. Die Verdunkelung und Ohnmacht des Gewissens, als des

[1]) Act. 17, 27 (zu suchen den Herrn, ob sie ihn doch fühlen und finden möchten etc).

natürlichen Organs sittlicher Gesetzgebung[1]) erklärt sich aber einerseits aus der innerlichen (subjectiven) Natur (§. 28, 1) desselben, andrerseits aus der natürlichen Opposition des sündigen Willens gegen dasselbe (§. 34). Als ein ins Herz geschriebenes und innerlich empfundenes kann das Postulat des sittlich Guten nie in voller objectiver Reinheit und klarer Gewissheit sich dem natürlichen Bewusstsein darstellen. Und wegen der steten Unbequemlichkeit der sittlichen Forderung für den fleischlich gesinnten Menschen muss auch die kritische Wirkung des Gewissens (§. 28, 3) geschwächt werden, sobald die Reaction des natürlichen Eigenwillens und sündlichen Collectivwillens gegen jenes mahnende Schuldzeugniss im Innern eine constante wird. Dass die Abstumpfung des Gewissens eben deshalb eventuell bis zur sittlichen Rohheit (vgl. §. 43) ausarten kann, lehrt die Erfahrung. Gleichwohl hört die Tendenz auf sittliche Gesetzgebung und ideale Lebensregulirung in der natürlichen Menschheit nie auf. Weder die Verdunkelung, noch die Ohnmacht des Gewissens kann also, als selbstverschuldetes Krankheitsphänomen, die Zurechnungsfähigkeit und Strafbarkeit des natürlichen Menschen aufheben. Es ergiebt sich uns daraus vielmehr die Nothwendigkeit, sowie die Möglichkeit einer geoffenbarten sittlichen Norm, in welcher die heilige Liebesforderung des göttlichen Gesetzgebers klar und unverwischbar sich kund giebt. Das werden wir durch die Betrachtung der sündlichen Herzensrichtung oder des sittlich Bösen in der mannigfach verzweigten practischen Lebensbethätigung der alten Menschheit näher darzulegen im Stande sein (§. 38—40).

B. Die sündliche Herzensrichtung des alten Menschen in der Lebensbethätigung desselben oder das sittlich Böse als Lieblosigkeit in ihrer practischen Verzweigung (§. 38—40).

§. 38. Die sündliche Herzensrichtung im practischen Leben oder die Lieblosigkeit als verkrüppelnde und zerstörende Macht gegenüber der eigenen Persönlichkeit. — Die natürliche vorsittliche Selbstliebe als Basis geistiger Cultur- und Lebensfähigkeit des natürlichen Menschen (im Gegensatz zum materialistischen Pessimismus); die unsittliche Gestalt der Selbstliebe oder die krankhafte Selbstverliebtheit als Grund der Entartung und Verkommenheit des natürlichen Menschen (im Gegensatz zum idealistischen Optimismus). — Die Lieblosigkeit in ihrer mannigfaltigen Verzweigung mit Bezug auf das Erkenntniss- und Willensvermögen, Person- und Naturleben, sowie auf die Gesammtbildung des sittlichen Characters.

1. Nirgends zeigt sich der Selbstbetrug der Sünde[2]) deut-

---

[1]) Vgl. Röm. 1, 24 mit Eph. 4, 18 (ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ etc.). — [2]) Die Schrift redet, wie vom Betrug (ἀπάτη) der Sünde (ἁμαρτίας,

licher, als wenn wir die aus sündlicher Willensanlage hervorgehende Lebensbethätigung des alten Menschen zunächst in Bezug auf sein eigenes Ich betrachten. Man sollte denken, dass der selbstsüchtig geartete Mensch (§. 31) vor Allem um sein eigenes Wohl ängstlich besorgt sein müsste. Statt dessen bewahrheitet sich erfahrungsmässig der Satz: dass, wer sein eigenes Leben (im selbstsüchtigen Sinne) lieb hat, es verlieren muss [1]), es nothwendig der allmählichen Verkrüppelung und Zerstörung Preis giebt. Darin zeigt sich das Böse der begehrlichen Lust (§. 29), dass der Mensch statt wahrhaft sich zu lieben, sich selbst im Sündendienste verzehrt. Indem er durch den Unglauben (§. 30) das ideale Centrum seiner gottesbildlich gearteten Persönlichkeit verloren hat, vermag er auch nicht mehr, sich liebend seiner sittlich-idealen Aufgabe der Selbstzucht und Selbstausbildung im Hinblick auf die ihm verliehenen geistigen und natürlichen Kräfte hinzugeben. Die Tendenz auf Selbstmord ist so zu sagen der sündigen Lust immanent, obwohl der Selbsterhaltungstrieb als ein aufhaltendes Moment jener Tendenz entgegentritt.

2. Die wahre ethische Beurtheilung dieses tragischen Phänomens wird gegenüber dem pessimistischen und optimistischen Extrem näher bestimmt werden müssen.

a. Der manichäisch oder materialistisch gefärbte Pessimismus geht von der unrichtigen Voraussetzung aus, dass der sinnlich geartete Mensch seinem Wesen nach gar nicht anders könne, als im selbstischen Interesse und im Kampf ums eigene Dasein Alles an sich reissen, was seiner Lust dient. Von diesem Standpunkte aus müsste dem Menschen überhaupt die sittliche Selbstbeherrschung und Lebensfähigkeit abgesprochen werden. Er sänke zum Thiere herab, oder, falls sein Selbstbewusstsein ihn mit sich selbst in Zwiespalt brächte, wäre die Selbstvernichtung das an sich nothwendige Resultat seiner pathologischen Entwickelung. Das ganze sogenannte Leben erschiene

---

Ebr. 3, 13) und der Ungerechtigkeit (*ἀδικίας*, 2 Thess. 2, 10), so von den „Gelüsten des Betruges“ (*αἱ ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης*, Eph, 4, 22), welche in dem Selbstbetruge, in dem „Betrügen des eigenen Herzens“ (*ἀπατᾷν τὴν καρδίαν αὑτοῦ*, Jac. 1, 26) culminiren. Vgl. Gen. 3, 13 (den Betrug der Schlange). — [1]) S. Matth. 10, 39; 16, 25 ff.; Luc. 17, 33 und besonders Joh. 12, 25, wo der Ausdruck: *ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὑτοῦ ἀπολέσει* — characteristisch ist. Denn *φιλεῖν* bezeichnet auch die sündlich natürliche Liebe, während *ἀγαπᾷν* und *ἀγάπη* (ein ausschliesslich biblischer Begriff) auf die höhere, geistig-sittliche Gemeinschaft sich bezieht, welche in Gott, (*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστί* 1 Joh. 4, 8. 16) urständet, aber auch auf die gott-

blos als ein aufreibender Process allmählicher Degeneration und Verwesung. Dem widerspricht aber offenbar die erhaltende und bewahrende Macht jener Selbstliebe [1]), welche so zu sagen als ein vorsittliches Element der menschlichen Natur innewohnt. Denn alle persönliche Cultur- und Lebensfähigkeit wurzelt doch zunächst darin, dass der Mensch nicht blos ein dem sinnlichen Bedürfniss hingegebenes Wesen ist, welches für ideale Selbstbildung und sittliche Selbstaufopferung schlechthin unzugänglich ist. Wir werden es vielmehr als ein Resultat der Selbstbeobachtung und der Geschichtsbetrachtung feststellen müssen, dass die natürliche Selbstliebe alle im Menschen schlummernden geistigen und natürlichen Kräfte zu wecken und für die eigene Characterbildung zu verwerthen vermag. Auch der sündige Mensch hat noch die berechtigte Neigung und das relative Vermögen, die eigene Denk- und Willenskraft im Dienst der Selbstbildung (in Kunst und Wissenschaft, Industrie und Rechtsordnung) zu verwenden. Auch vermag er sein eigenes Naturleben als functionirendes Organ für seine geistigen Kräfte bis zu einem hohen Grade der Vollkommenheit auszugestalten und zur Befriedigung seiner mannigfaltigen Bedürfnisse zu gebrauchen.

b. Alle diese Kräfte sind aber nicht im Stande, den krankhaften Kern in seinem Personleben zu überwinden, wie der idealistische Optimismus wähnt; im Gegentheil, sie vermehren das Schuldmoment in der practischen Fehlentwickelung des natürlichen Menschen. Sie sind ein Zeugniss dafür, dass die Fehlentwickelung Folge der überreizten Selbstliebe ist. Sie ist der eigentliche Grund für die Entartung und Verkommenheit des natürlichen Menschen. Das wird sich uns im Einzelnen darthun, wenn wir die Consequenzen jener Selbstverliebtheit uns vergegenwärtigen, welche sich wie ein verzehrender Mehlthau auf alle Früchte seiner sittlichen Arbeit an der eigenen Persönlichkeit zu lagern droht. Dass die Selbstsucht [2]) das eigene Selbst inficirt, sowohl in der Sphäre des Person-, als des Na-

---

widrige Welt sich hinwenden kann (1 Joh. 2, 15; 2 Tim. 4, 10). — [1]) Die Selbstliebe wird daher in der Schrift als ein selbstverständliches und relativ berechtigtes Moment vorausgesetzt. Vgl. Eph. 5, 28 f.: wer sein Weib liebt, der liebt sich selbst (ἑαυτὸν ἀγαπᾷ); denn niemand hat je sein eigen Fleisch gehasset. Vgl. das „wie dich selbst“ (ὡς σεαυτόν) im vornehmsten Gebot (Matth. 22, 39 etc.). — [2]) Vgl. die biblischen Anmerkungen zu §. 31, 1 und 3. —

turlebens, — das eben verkennt die optimistische Illusionstheorie.

3. Die Selbstverliebtheit, welche ihrem innersten dämonischen Grunde nach auf Selbstvergötterung und Selbstanbetung ruht [1]), kann in den verschiedensten Formen und Entwickelungsstufen der Selbstüberschätzung, je nach dem Naturell des Menschen, sich kund geben. Als Eitelkeit, d. h. als Bedürfniss des Glanzes und der Anerkennung der eigenen Persönlichkeit in dem Urtheil der Umgebung, erscheint sie bei den schwächlichen Naturen, die ihrer selbst nicht gewiss sind und mehr scheinen möchten, als sie sind [2]). Als Hochmuth, d. h. als übertriebenes Bewusstsein des eigenen Werthes bei Herabsetzung der Anderen macht sie sich bei starken Naturen geltend, die ihrer selbst gewiss sind und mehr zu sein glauben, als sie scheinen [3]). Als alberner Dünkel gestaltet sich die Selbstverliebtheit, wo mit der Eitelkeit sich die eingebildete Dummheit paart; als bewusster Stolz, wo mit dem Hochmuth eine übermüthige Verachtung des Urtheils der Menge Hand in Hand geht. Im Ehrgeiz (resp. der Ruhmsucht) gipfelt die sündliche Selbstverliebtheit insofern, als der Ehrgeiz die krankhafte Verkehrung, das Zerrbild des edlen Ehrgefühls ist, da er auf Kosten der Nebenmenschen nach Verherrlichung der eigenen Person strebt [4]). — Diese mannigfaltigen Gefahren sündiger Selbstverliebtheit lassen sich in der Alterirung des eigenen Person- und Naturlebens weiter

---

[1]) Vgl. Gen. 3, 13 ff. (Ihr werdet sein wie Gott) mit 2 Thess. 2, 4, wo vom Bösen und dem Menschen der Sünde gesagt ist, dass er auf sich hinweist, dass er Gott sei (*ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστι θεός*). — [2]) Auch die Schrift stellt (Röm. 1, 21 ff.) das „Eitelwerden" (*ματαιοῦν*) als die unmittelbarste Frucht der heidnischen Gottentfremdung hin und kennzeichnet mit dem Ausdruck *μάταιος, ματαιότης* (חֶבֶל, שָׁוְא) die Nichtigkeit und Scheinwahrheit der Dinge (Röm. 8, 20) und Menschen . Vgl. 2 Petr. 2, 18; 2 Cor. 2, 20; Eph. 4, 17 (*ματαιότης τοῦ νοός*). — [3]) Der biblische Ausdruck für Hochmuth (*ὑπερηφανία, ὑπερήφανος*) bezeichnet treffend die über den Schein (*φαίνεσθαι*) hinausgehende Selbstüberhebung. (Marc 7, 22; Röm. 1, 30; 2 Tim. 3, 2; Jac. 4, 6; 1 Petr. 5, 5). Verwandt ist *ὕβρις*, welches Wort jedoch biblisch nur als übermüthige Verunglimpfung des Nächsten vorkommt (Matth. 22, 6; Act. 14, 5; 2 Cor. 12, 10), während *ὑβριστής* sich allerdings als Bezeichnung für diejenigen Menschen findet, welche hochmüthig andere verachten (Röm. 1, 30; 1 Tim. 1, 13). Vgl. Röm. 12, 3 (*ὑπερφρονεῖν*). — [4]) Vgl. 2 Cor. 10, 12 ff. mit 5, 12 (*οἱ ἐν προσώπῳ καυχώμενοι*) und 11, 10. 17. — Der Ehrgeiz sucht die *δόξα τῶν ἀνθρώπων* (Joh. 12, 43) und wird von dem Herrn als die eigentliche pharisäische Schoossünde bezeichnet (Joh. 5, 44; Matth. 23, 5 ff.). Ueber *κενοδοξία* vgl.

verfolgen. In Bezug auf das geistig geartete, gottverwandte Personleben (§. 26, 3) hemmt die Selbstüberschätzung die gesunde Entwickelung sowohl des Erkenntnissvermögens, als der Willenskraft. Dem sündigen Menschen fehlt vor Allem die tiefere Selbsterkenntniss, weil er trotz aller Scheinklugheit, List, Schlauheit und Weltweisheit den Maasstab der Selbstbeurtheilung verloren hat und theils im Selbstbetruge (Selbsttäuschung), theils in absichtlicher Selbstbelügung sich bewegt. Mit der Vermessenheit gehen in fortschreitender Stufenfolge der trügerische Irrthum, die Bornirtheit, Dummheit, Thorheit, Verblendung (Blindheit) bis zum Höhepunkte der Verrücktheit (Wahnsinn und Blödsinn) Hand in Hand [1]). Aber auch die gesunde Willenskraft fällt dem tyrannischen Eigenwillen zum Opfer. Trotz aller gesteigerten Selbstkraft (Titanenthum) des sündigen Menschen fehlt die wahre Selbstbeherrschung. Das zeigt sich entweder in der schwächlichen Willensohnmacht, die bei trägen Naturen von der Langsamkeit (Schwerfälligkeit), Bequemlichkeit, Faulheit bis zur Feigheit, Apathie, und Stumpfheit fortschreitet; oder in der scheinkräftigen Willensüberreizung, wie sie bei leidenschaftlichen Naturen von der Uebereilung, Unvorsichtigkeit und Unbesonnenheit an bis zur Tollkühnheit, bis zur Maasslosigkeit in Wuth- und Zornausbrüchen, ja bis zu momentaner oder constanter Tollheit sich steigern kann [2]). — Da aber das weltverwandte Naturleben bei seiner tiefen Wechselbeziehung zum Personleben (§. 26) durch die sündige Anlage bereits krankhaft afficirt ist (§. 32), so wird das fortwuchernde Element der Sünde auch die leibliche Seite des menschlichen Daseins in den Dienst der eitlen und selbstsüchtigen Willensrichtung ziehen müssen [3]). Die leibliche Unsauberkeit und Unreinigkeit erscheint dann ebenso

---

Gal. 6, 3 und 5, 26. — [1]) Vgl. Röm. 1, 21 ff.: Ihr unverständiges Herz ist verfinstert; da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden (ἐμωράνθησαν). 1 Cor. 1, 20 ff. Jac. 3, 13 ff. — Ueber die Blindheit als ethischen Zustand, vgl. Joh. 9, 39—41. Joh. 12, 40. 1 Joh. 2, 11 u. 2 Cor. 4, 4. — Matth. 23, 17 ff. 2 Petr. 1, 9. — [2]) Vgl. Jac. 3, 6 ff. über die Welt der Ungerechtigkeit (κόσμος τῆς ἀδικίας). Wo ζῆλος und ἐριθεία ist, da ist auch ἀκαταστασία und πᾶν φαῦλον πρᾶγμα (Jac. 3, 16). Siehe Röm. 1, 29 ff.; 1 Tim. 5, 13; 2 Petr. 2, 10 ff.; 1 Petr. 4, 3 ff. — [3]) Vgl. Matth. 15, 6 ff. über das, was den Menschen verunreinigt (κοινοῖ) und Jac 3, 6 (σπιλοῦσα. ὅλον τὸ σῶμα) mit Röm. 6, 13 und 1 Cor. 6, 18 f. (εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνειν). — 1 Joh. 4, 20 lässt sich auch auf das Verhältniss der unsichtbaren Seele und des sichtbaren Leibes, der

als das äussere Document für die verunreinigende Macht (den Unflath und Schmutz) der Sünde [1]), als die leibliche Schmucksucht und Eitelkeit ein Spiegelbild der gleissnerischen Schein-Tendenz in allem sündlichen Leben genannt werden kann [2]). Die Selbstverliebtheit erzeugt sodann alle die Gefahren zuchtloser leiblicher Selbstbefriedigung [3]), wie sie in den Fleischessünden [4]) zu Tage treten als maasslose Bethätigung des Ernährungstriebes (Feinschmeckerei und Naschhaftigkeit, Fressen und Saufen) [5]) und des Geschlechtstriebes (in der Wollust und Selbstbefleckung bis zur unnatürlichen Selbstschändung in Onanie und Sodomie) [6]). Mit der leiblichen Selbstschonung und Selbstverwöhnung, welche Schlaffheit und Indolenz erzeugt, vereinigt sich dann öfters die leibliche Selbstüberreizung, die der sinnlichen Begierde fröhnt. Statt der harmonischen Durchdringung des Person- und Naturlebens wird die sinnliche Seite seines Wesens dem Sünder zur hemmenden Schranke oder zum versuchlichen Reizmittel, so dass die Verkehrung des geistigen Wesens auch in der leiblichen Daseinsform sich zu typischer Hässlichkeit ausprägt und in thierische Rohheit schliesslich ausarten kann [7]). — Aus alle dem folgt, dass auf dem Boden des natürlich-sündlichen Lebens, sofern der Mensch unter dem

---

ein Bild der Seele darstellt, anwenden. — [1]) Die Sünde als „Unreinigkeit" (ἀκαθαρσία) sehr häufig in der Schrift; 2 Petr. 2, 22; Jac. 1, 21 (ῥυπαρία). Apok. 22, 11 (ὁ ῥυπῶν). Vgl. Röm. 1, 24; 6, 19; Gal. 5, 19; Eph. 4, 19. — 1 Thess. 4, 7. — [2]) Ueber äussere Schmucksucht vgl. 1 Petr. 3, 3 und 1 Tim. 2, 9 — in beiden Fällen gilt die Mahnung besonders dem weiblichen Geschlecht. — [3]) Die berechtigte „Pflege des Leibes" (πρόνοια τῆς σαρκός) soll nicht zur Geilheit oder Begierde geschehen (μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας. Röm. 13, 14). Sie ist die Kehrseite der falschen Schonungslosigkeit des Leibes (ἀφειδία σώματος), welche doch dem Fleische Uebersättigung (πλησμονή) zukommen lässt und so dem Sinne des Fleisches (νοῦς τῆς σαρκός) dient. Col. 2, 18. 23. — [4]) Πάθη ἀτιμίας Col. 3, 5; Röm. 1, 26; Eph. 2, 3 (ἐπιθυμίαι und θελήματα τῆς σαρκός oder ἐν πάθει ἐπιθυμίας, gen. apposit: „der Lust Seuche"). 1 Thess. 4, 5 — Durch ἀσέλγεια (Völlerei) wird die Zuchtlosigkeit im Ernährungs- und Geschlechtstriebe ausgedrückt (multivorantia und multinubentia, libido gulae et veneris). Vgl. Marc. 7, 22; 1 Petr. 4, 3: 2 Petr. 2, 2. 7: Jud. v. 4; 2 Cor. 12, 21; Gal. 5, 19; Eph. 4, 19. — [5]) Vgl. Röm. 13, 13, wo die κῶμοι und μέθαι mit κοῖται und ἀσέλγειαι zusammengefasst werden. Vgl. Eph. 5, 18. — [6]) Die Geschlechtssünden bis zum „Schänden des eigenen Leibes" (ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς) als Frucht heidnischer Unreinheit hervorgehoben Röm. 1, 24. 26, vgl. 1 Cor. 6, 9. — [7]) Vgl. Röm. 1, 23 ff. mit 2 Petr. 2, 12 (οὗτοι δὲ ὡς ἄλογα ζῶα etc.). Ps. 32, 9.

Banne der Selbstsucht steht, die ideale und freie Ausbildung der eigenen sittlichen Gesammtpersönlichkeit oder des sittlichen Characters (§. 26, 3) factisch unmöglich erscheint. Vielmehr treten in fortschreitender Progression die Gefahren der Unbildung, Einbildung und Verbildung dem ernsten und kritischen Selbstbeobachter entgegen. — In der sündigen Lebensbethätigung liegt also, wenn wir unsern Blick auf das eigene Ich richten, der ausreichende Anlass zu jener Selbstverachtung, zu jenem Ekel an sich selbst, in welchen die krankhafte Selbstverliebtheit gerade bei edleren Naturen umschlägt und so den Stachel gegen sich selbst richtet. Die Sünde lässt sich daher wohl als chronischer Selbstmord bezeichnen, dessen tragischer Höhepunkt in dem acuten Selbstmord bei eintretender Verzweiflung zur Reife kommt. Der tiefere Grund dafür ist in nichts Anderem zu suchen, als in der Verkehrung gottgewollter Selbstachtung in Selbstanbetung. Der Selbstmord ist die nothwendige Nemesis krankhafter Selbstüberschätzung. Mit der wahren Gottesliebe hat der sündige Mensch auch die gesunde und geheiligte Selbstliebe verloren und in Selbstvergötterung umgesetzt. Nur die geheiligte Liebe (§. 66 ff.) erhält und bewahrt das Leben. —

§. 39. Die sündliche Herzensrichtung im practischen Leben oder die Lieblosigkeit als hemmende und zerstörende Macht Gott gegenüber. — Das Cultusbedürfniss in dem natürlichen Gottesbewustsein der Menschheit (im Gegensatz zum pantheistischen und atheistischen Pessimismus); die Unfähigkeit wahrer Gotteserkenntniss und Gottesverehrung von Seiten der natürlichen Menschheit (im Gegensatz zum deistischen und monotheistischen Optimismus). — Die Lieblosigkeit Gott gegenüber in ihrer practischen Verzweigung und in ihren Folgen für die Stellung des natürlichen Menschen zur gottgeschaffenen Welt.

1. So oft man auch von der natürlichen Religion als der allein wahren Gottesverehrung seit den Zeiten der Aufklärung gesprochen hat, — innerhalb der alten Menschheit kann dieselbe sich practisch nicht vollziehen und ist auch nirgends nachweisbar. Der aus dem Unglauben (§. 30) geborene unkindliche Sinn, der sich knechtisch vor Gott fürchten muss, ohne ihn schlechthin leugnen oder wegräsoniren zu können (§. 33), muss den natürlichen Menschen unfähig machen, in der practischen Lebensbethätigung mit liebender Herzenshingabe Gott zu nahen [1]), in kindlichem Gebete und freudigem Gehorsam seiner Wahrheit

[1]) Die Mahnung „Gotte zu nahen“ (Jac. 4, 8: ἐγγίσατε τῷ θεῷ) bleibt eben eine unerfüllte Forderung, so lange die Sünde als „Gottesfeindschaft“ (ἔχθρα εἰς θεόν) erscheint. Jac. 4, 4 vgl. mit Röm. 8, 7 u. 1 Cor. 2, 14. —

und seinem heiligen Willen zu dienen [1]). Daher sehen wir auch die natürliche Menschheit unter dem Banne einer inneren Angst und Unruhe seufzen [2]). Trotz aller Sehnsucht nach Versöhnung der Gottheit tritt niemals eine wirkliche Gewissensberuhigung ein. Die stets wiederholten Opfer bezeugen wohl ein religiös-sittliches Versöhnungsbedürfniss; aber dem furchtbaren Gott des Schicksals vermag der Mensch keine Spur von Liebe entgegenzutragen, da ihm die göttliche Liebe selbst ein unglaublicher Gedanke ist. Die absolute Macht und das absolute Licht, die er sich mit dem Göttlichen verbunden denkt, können in der practischen Lebensbethätigung nur die Folge haben, dass er vor dem Schrecklichen zurückscheut und vor dem Licht sich verbirgt.

2. Gleichwohl ist der sündigen Menschheit mit dem natürlichen Gottesbewusstsein [3]) auch das unauslöschliche Bedürfniss und das relative Vermögen geblieben, in ihrer Lebensbethätigung dem „unbekannten Gott" einen Altar aufzurichten [4]) und einen göttlichen Willen als bindende Norm anzuerkennen [5]).

a. Das verkennt jener Pessimismus, welcher in pantheistischer oder atheistischer Tendenz die Menschheit von dem Alp der Gottesfurcht befreien und die Schuld der Gottlosigkeit negiren möchte. Allein das in allen Völkern und zu allen Zeiten sich kundgebende Cultusbedürfniss straft ihn Lügen. Ohne die Tendenz auf Gottesverehrung vermag der Mensch nicht zu leben. Die absolute Leugnung oder Ignorirung des Göttlichen ist lediglich gottlose Theorie des Einzelgeistes. Die natürliche Menschheit in ihrer Collectivbethätigung hat stets in den versuchten Formen des Gebetes und des Opfers ihre religiös-sittlichen Bedürfnisse zu befriedigen gesucht und selbst die Sitten- und Rechtsgebote auf religiöse Grundlagen zurückgeführt, um ihnen eine höhere, absolut gültige Sanction zu ertheilen.

b. Aber freilich ist mit diesem natürlichen Gottesdienst und der ihm zu Grunde liegenden Gottesfurcht und Gotteserkenntniss nimmermehr eine geheiligte Gottesgemeinschaft im Geist

---

[1]) Daher die Heiden als „ohne Gott in der Welt" (*ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*) bezeichnet werden Eph. 2, 12 vgl. mit Röm. 1, 21 ff.; Gal. 4, 8 f.; 1 Thess. 4, 5: die Heiden, die Gott nicht kennen (*μὴ εἰδότα τὸν θεόν*). — Ueber „Gottlosigkeit" (*ἀσέβεια*) und die Werke der Gottlosigkeit (*ἔργα τῆς ἀσεβείας*) vgl. Röm. 1, 18; 5, 6; 2 Tim. 2, 16; Tit. 2, 12 u. Jud. v. 15. 18. — [2]) Die „Freudigkeit" (*παῤῥησία*) ist nur möglich unter Voraussetzung der Gewissheit der Gottesliebe. 1 Joh. 4, 16. 17. — [3]) Röm. 1, 19 f. — [4]) Apostgesch. 17, 26 ff. — [5]) Apostgesch. 10, 35; 14, 15 ff.

und in der Wahrheit zu erzielen, wie der oberflächliche Optimismus sich einbildet, wenn er in deistischer und monotheistischer Tendenz die „natürliche Religion“ im Gegensatz zum Offenbarungsglauben als ausreichend zu verherrlichen sucht. Denn nie ist die Menschheit von sich aus je zur Anerkennung des Einen, überweltlich persönlichen Gottes gelangt. Das Absolute zersplitterte sich ihr in eine Menge von persönlichen Machthabern oder verlor sich in eine blinde, furchtbare Schicksals- und Naturgewalt. Noch auch vermochte die natürliche Menschheit den wahrhaft erkannten heiligen Gott in hingebender Liebe zu verehren. Denn die Sünde, als lieblose Herzensfeindschaft gegen den heiligen Gott, hindert in schuldvoller Weise die kindliche Empfänglichkeit und Lebenshingabe [1]).

3. Das zeigt sich in unwidersprechlicher Weise, wenn wir die practische Verzweigung der Lieblosigkeit Gott gegenüber in Bezug auf Gottes geistiges Wesen an sich und Gottes Offenbarung in der Naturwelt weiter verfolgen. Die innere Gottentfremdung trübt vor Allem die wahre Gotteserkenntniss [2]). Obwohl die menschliche Vernunft ein hohes Licht ist und den Menschen immer wieder auf das Suchen und Erforschen der göttlichen Wahrheit hindrängt, vernimmt sie doch nichts vom Geiste Gottes, weil ihr, sofern sie in Selbstsucht befangen ist, der geistliche Sinn der Empfänglichkeit mangelt. Daraus erklärt sich die natürliche Unwissenheit in göttlichen Dingen und jene Verfinsterung des Intellects, die bis zur Stumpfheit für religiöse Eindrücke, ja bis zur Gottesleugnung und Gotteslästerung (Blasphemie) [3]) ausarten kann. Weil der Mensch nicht aus der Wahrheit ist, ist die Lüge und Verblendung gerade in Betreff des göttlichen Wesens sein Theil geworden [4]). Der tiefere Grund dafür liegt aber darin, dass er „die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhält“ [5]), d. h. dass er die Wahrheit, wie sie

[1]) Vgl. die Schriftstellen zu §. 33. — [2]) Röm. 1, 28: Sie (die Heiden) haben Gott nicht gewürdigt (*ἐδοκίμασαν*), ihn zu haben in Erkenntniss (*τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*). Vgl. Eph. 4, 18, wo die Heiden als *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ* bezeichnet werden, *ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν*. — Daher schliesslich die *ἐνέργεια πλάνης* 2 Thess. 2, 11; — vgl. Röm. 3, 11 ff.: da ist nicht, der verständig sei (*συνιῶν*), da ist nicht, der nach Gott frage (*ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν*). — [3]) Die Schriftstellen über *βλασφημία* und *βλάσφημος* (Röm. 2, 14; Apok. 13, 5; Matth. 12, 31 f. 15, 19; Marc. 7, 22 etc.) vgl. §. 43 und 90. — [4]) Vgl. 2 Thess. 2, 9 ff. mit 1 Joh. 2, 22; Joh. 18, 37 (*πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* etc.). — [5]) Röm.

allein in Gott lebt, nicht liebt und nicht mag, sofern sie als eine ihm feindliche Macht ihn zu richten und zu vernichten droht. Wenn schon alle Dinge, die ihr Wesen nicht aus sich selbst, sondern in Gott und aus Gott haben, nur insoweit erkannt werden, als sie geliebt werden, so muss die Lieblosigkeit Gott gegenüber nothwendig einen Schleier über unsere Gotteserkenntniss breiten [1]). Daher wird auch die Lieblosigkeit sich weiter practisch erweisen als ein inneres Widerstreben des Willens und Gemüthes wider die gefühlte Uebermacht göttlichen Willens [2]). Der Ungehorsam, die Undankbarkeit, das Murren wider Gott, die revolutionäre Auflehnung gegen seinen Willen sind die nothwendigen Consequenzen jener Lieblosigkeit [3]). Aber es sind das fast durchgehends blos negative Kundgebungen derselben. Ein vacuum kann in dem menschlichen Inneren in Betreff desjenigen, was ihm als Absolutes gilt, schlechterdings nicht bleiben. Während innerlich in Bezug auf das eigene Ich die Selbstvergötterung als dämonische Gefahr lauert (§. 38, 3), sucht der natürliche Mensch nach aussen hin die Welt statt Gottes. Welt- und Naturanbetung ist die nothwendige Kehrseite der Lieblosigkeit Gott gegenüber [4]). Statt in der Natur, als der gottgeschaffenen Offenbarungssphäre des Unendlichen, sein Herrschaftsrecht und seine Organisationsmacht zu üben, ist ihm die Creatur zum Götzen geworden, den er entweder leichtsinnig verachtet oder leidenschaftlich verehrt. Daher geht mit dem Natur- und Bilderdienst [5]), dieser altheidnischen Form der zauberischen und abergläubischen Vergötterung des Irdischen, zu-

---

1, 18 mit v. 25: denn geoffenbaret wird Gottes Zorn vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten (*τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*) . . . welche verwandelt haben die Wahrheit Gottes durch die Lüge (*ἐν τῷ ψεύδει*). Vgl. Ps. 106, 20. — [1]) 1 Joh. 4, 8: Wer nicht lieb hat, der kennt Gott nicht (*ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν*). Unsere Gotteserkenntniss ruht darauf, dass wir vielmehr von ihm erkannt sind in der Liebe (Gal. 4, 9: *νῦν δὲ γνόντες θεὸν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*). — [2]) Der „Mensch der Sünde“ ist ein sich Ueberhebender über Alles, was Gott oder Gegenstand der Gottesverehrung heisst (2 Thess 2, 4: *ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*). Ueber *παρακοή* als Ungehorsam gegen Gott cf. Röm. 5, 19; 2 Cor. 10, 5 f. — [3]) Von der „Gesinnung des Fleisches“ heisst es nicht bloss, dass sie factisch als Gottesfeindschaft dem Gesetz Gottes sich nicht unterordnet (*οὐχ ὑποτάσσεται*), sondern auch, dass sie es schlechterdings nicht vermag (*οὐδὲ γὰρ δύναται*) Röm. 8, 7; 3, 12 f.: Sie sind alle abgewichen (*πάντες ἐξέκλιναν*). — [4]) Röm. 1, 23. 25 (*ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*). — [5]) Vgl. 5 Mos. 4, 15. Röm. 1, 23. —

gleich jener Mammonsdienst[1]) Hand in Hand, der besonders die modernen Zeiten gottloser Ausartung kennzeichnet. Wo des Menschen Herz sich ohne Gottesliebe und Dankbarkeit an die Gaben heftet und des Gebers vergisst, da verliert die Gabe selbst ihre höhere sittliche ideale Bedeutung. Sie wird lediglich zum Mittel der Selbstbefriedigung und — die Naturanbetung schlägt in ihr Gegentheil um. In der Geringschätzung und Verachtung der gottgeordneten Schöpfungssphäre wurzeln alle Sünden der Zerstörung natürlicher Güter und Gaben. Die Verschwendung oder die Schonungslosigkeit gegenüber der anorganischen (in Bezug auf die materiellen Werthmittel) oder organischen (Pflanzen und Thiere) Natur ist bis auf die weitverbreiteten Baumfrevel und die scheussliche Thierquälerei herab ein Zeugniss leichtfertiger Gottlosigkeit. In der Ueberschätzung und Verherrlichung der Schöpfungssphäre wurzelt aber andrerseits die Gefahr jenes Götzendienstes, der in den Sünden des Geizes und des Bauchdienstes seine abschreckendste Gestalt gewinnt. Der Geiz erscheint nur als die hässliche Kehrseite der Verschwendung, sofern beiden die Habsucht zu Grunde liegt, und der Bauchdienst als mehr oder weniger bewusstes Ziel vor Augen schwebt[2]). — Aus dieser practischen Verzweigung der Lieblosigkeit Gott gegenüber oder der falschen, idololatrischen Welt- und Naturverliebtheit, die doch in Welt- und Naturzerstörung ausartet, erklärt sich die Unmöglichkeit, dass der alte Mensch als solcher seiner idealen Aufgabe, diese Gotteswelt zu beherrschen[3]), genügen kann. Alle industrielle und civilisatorische Ausbeute der materiellen Güter kann wohl dem Scheine nach eine bewunderungswürdige Machtentfaltung bewirken, die wie eminente Naturbeherrschung aussieht. Bei tieferer, sittlicher Betrachtung jedoch wird diese culturhistorisch gesteigerte Naturverwerthung ohne wahre Gottesfurcht ihm zum Fallstrick. Sie knechtet ihn nur unter die Macht der Materie, statt ihn zu befreien und zum Herrn der Welt zu erheben. Ohne Gottesliebe wird ihm der Weltgenuss und die Naturausbeute ein todtbringendes Gift (§. 48 f.).

---

[1]) Matth. 6, 24 (Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon). — [2]) In der Schrift wird der Geiz (πλεονεξία) als Götzendienst (εἰδωλολατρεία) gebrandmarkt. Vgl. Col. 3, 5 mit 1 Petr. 4, 3; Eph. 4, 19; 5, 5 (πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης). Ueber den Bauchdienst (δουλεύειν τῇ κοιλίᾳ) und diejenigen, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία vgl. Phil. 3, 19; Röm. 16, 18; 1 Joh. 5, 21 (Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern). [3]) 1 Mos. 1, 28. — Ps. 8, 7.

§. 40. Die sündliche Herzensrichtung oder die Lieblosigkeit als zerreissende und desorganisirende Macht im practischen Leben den Mitmenschen gegenüber. — Die humane Culturfähigkeit innerhalb der natürlichen Menschheit (im Gegensatz zum materialistischen Pessimismus); die inhumane Selbstsucht als Culturhemmniss innerhalb der natürlichen Menschheit (im Gegensatz zum idealistischen Optimismus). — Die Lieblosigkeit in ihrer practischen Verzweigung auf dem Boden der socialen Gemeinschaft.

1. Wie das Böse als Lieblosigkeit eine zerstörende und auflösende Macht ist gegenüber der eigenen Individualität (§. 38) und der gotterfüllten Naturwelt (§. 39), so wirkt es auch zerreissend und desorganisirend in der menschlichen Gemeinschaft. Der selbstsüchtige Sinn (§. 31), der dem sündlich erzeugten Gliede der adamitischen Menschheit eigen ist (§. 34), vermag auch als Collectivegoismus nicht anders als zersplitternd (dismembrirend) sich zu bethätigen. Es droht im Kriege Aller gegen Alle die Menschheit sich selbst zu verzehren [1]). Der Humanitätsgedanke, so weit er auch in der Brust des natürlichen Menschen noch eine Stätte findet, ist in Folge der herrschenden Lieblosigkeit nicht im Stande, ein die ganze Menschheit umfassendes Band herzustellen und die Glieder des Gesammtorganismus allseitig zu voller Gegenseitigkeit in dienender Liebe zu vereinigen oder zu durchdringen. Durch die Sünde ist die Einheit und Einigung des Menschengeschlechts ein unlösbares Problem geworden.

2. Allerdings dürfen wir (a) dem materialistischen Pessimismus gegenüber die humane Organisations- und natürliche Culturfähigkeit der menschlichen Gemeinschaftsgebilde betonen und müssen sie zu erklären suchen. Andrerseits aber gilt es, im Gegensatz (b) zum idealistischen Optimismus, die inhumane Selbstsucht als wesentliches Culturhemmniss und desorganisirende Macht zum Verständniss zu bringen.

a. Der Pessimismus naturalisirt gleichsam die Selbstsucht; indem er den Egoismus als die wesentliche Natur des Menschen ansieht, sucht er die Selbstanklage in dem Gewissen der Menschheit verstummen zu machen. Er verkennt aber, dass auch in der natürlichen Menschheit ein starkes Band der Natur- und Blutsverwandtschaft (§. 34, 2. a) besteht [2]), welches als ein bewahrendes Element nicht blos in der individuellen Brüderschaft

---

[1]) Jes. 53, 6 (Wir gingen alle in der Irre, wie Schaafe; ein jeglicher sahe auf seinen Weg). — Phil. 2, 4. 21 (τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν) mit 1 Cor. 10, 24. — Röm. 3, 13. 15 f. (Ihre Füsse sind eilend, Blut zu vergiessen.. den Weg des Friedens wissen sie nicht). — Gal. 5, 15 (So ihr euch unter einander beisset und fresset etc.), — [2]) Apostgesch. 17, 26 (dass von Einem Blut aller Menschen Geschlechter auf Erden etc.). —

und Freundschaft, sondern auch in der Volks- und Familiengemeinschaft anerkannt sein will. Dazu kommt der Trieb zur Vergesellschaftung, welcher den Menschen vor dem Untergange in Isolation rettet und ihn innerlich nöthigt, durch rechtlich garantirte Schranken und Associationen einen Culturfortschritt (in Kunst und Wissenschaft, Industrie und Rechtsordnung, geselliger Sitte und Religionsgemeinschaft) anzubahnen, und in gewissem Grade ihn auch befähigt, denselben zu einer bewunderungswürdigen Höhe hinaufzuschrauben.

b. Allein dieser vielgerühmte Culturfortschritt hat stets die zerstörende Macht des Egoismus, der empirischen Lieblosigkeit zum unheimlichen Hintergrunde. Dagegen verschliesst wiederum der Optimismus das Auge. Er verkennt, dass alle Fortschrittsbewegung eine allmähliche Selbstauflösung der Gesellschaft involvirt, so lange das selfinterest und das eigene Bedürfniss die einzige Triebfeder zum Suchen und Pflegen der Gemeinschaft ist. Das ist der Wurm, der an den glänzenden Resultaten der altheidnischen, wie der modern-socialen Civilisation nagt. Sie birgt das auflösende Element, wie es im heutigen Gespenst der socialen Frage verhängnissvoll auftaucht, in dem eigenen Schoosse. Unwiderleglich tritt das zu Tage, wenn wir die practischen Folgen der Lieblosigkeit auf dem Boden der socialen Gemeinschaft im Einzelnen uns vergegenwärtigen.

3. Im engsten Zusammenhange mit der eigenwilligen Gottentfremdung (§. 39) vermag der natürliche Mensch auch das Gottesbild im Nächsten weder zu verstehen, noch liebevoll zu achten[1]). Das ist der innerste Grund dafür, dass vor Allem das Band der geistig sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen, der gottgewollte Zusammenhang ihres Personlebens zerrissen ist. Sowohl in der Sphäre des gegenseitigen Sicherkennens, als in dem Gebiete gemeinsamen Wollens fehlt die Brücke der Verständigung und die bindende Kraft der Hingabe. Mit anderen Worten: in intellectueller Hinsicht ist es Erfahrungsthatsache, dass die Menschen durch Unwahrhaftigkeit das Band gliedlicher Gemeinschaft und gegenseitigen Vertrauens lockern und lösen[2]). Niemand versteht im Grunde den Andern. Und die Sprache, das ursprüngliche Mittel der Verständigung, ist in der humanen Gemeinschaft in Folge der sich ausschliessenden, egoistischen Interessen ein Mittel gegenseitiger Täuscherei

[1]) Vgl. 1 Joh. 4, 20 ff. (So Jemand spricht, ich liebe Gott und hasset seinen Bruder etc.) — [2]) Vgl. Eph. 4, 25 f. — Röm. 3, 4 (πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης). Ps. 62, 10; 116, 11. —

und Verleumdung geworden. Die Sprachtheilung und Sprachverwirrung sind nur ein äusseres Zeichen der innerlich aufgehobenen Geistesgemeinschaft[1]). Die gesellschaftlichen Connivenz- und Höflichkeitsformen verdecken schlecht die innere Unaufrichtigkeit, die positiv betrachtet zur Lüge, zur Heuchelei, zum Afterreden, zur Klatschsucht und zu den verschiedenen Formen des Trügens im Handel und Wandel führen muss[2]). — Alle diese Aeusserungen der Unwahrhaftigkeit sind ein Zeugniss dafür, dass auch die Willensgemeinschaft durch Lieblosigkeit zerstört ist. Den Complex der hier auftretenden Sünden können wir mit dem Gesammtnamen der Ungerechtigkeit bezeichnen, durch welche sich die Menschen mitten in der äusserlichen Zwangs-Rechtsordnung zu befehden und zu kränken suchen[3]). Es keimt dieselbe bereits in der negativen Form der Gleichgültigkeit und Kälte gegen die Mitmenschen. Sie gewinnt positiven Character in der Unbilligkeit, der Missgunst, der Unbarmherzigkeit, dem Neide, der Parteilichkeit (verwöhnende, bevorzugende Schwachheit und richtende, unduldsame Härte), der Schadenfreude und giebt sich practisch kund in der Ehrverletzung oder Injurie, in Zorn- und Hassausbrüchen, in Zank und Hader, in Zwietracht und Feindschaft[4]). — Mit diesem geistig-sittlichen Kriege Aller gegen Alle geht eine lieblose Verkennung und Gefährdung der leiblich bedingten Naturgemeinschaft nothwendig Hand in Hand und untergräbt die materielle Lebensfähigkeit und Lebensentwickelung menschlicher Gesellschaft[5]). Es zeigt sich die Lieblosigkeit als Leben verkürzende Macht sowohl (a) in der sündlichen Schonungslosigkeit, als (b) in der sündlichen Genussucht auf dem materiellen Gemeinschaftsgebiete. Und zwar können beide (Schonungslosigkeit und Genusssucht) entweder auf das materielle Eigenthum (α) oder auf das leibliche Personleben (β) des Nächsten sich

---

1) S. Röm. 3, 13 ff. 1 Mos. 11, 7 ff. — 2) Vgl. 1 Thess. 4, 6; Jac. 4, 11 (*καταλαλεῖν = κρίνειν τὸν ἀδελφόν*), 1 Petr. 2, 1. 12. (*πᾶσα κακία* mit *δόλος, φθόνοι, ὑποκρίσεις* und *καταλαλίαι* zusammengestellt). Matth. 7, 1 ff. Eph. 4, 31 (wo *πᾶσα κακία* sich in *πικρία, θυμός, ὀργή, κραυγή* und *βλασφημία* specialisirt). — 3) Es ist die *ἀνομία*, welche der Herr selbst als überhand nehmend bezeichnet bei erkaltender Liebe Matth. 24, 12. Vgl. Röm. 1 29 (*πεπληρωμένοι πάσῃ ἀδικίᾳ*). — 4) Vgl. das Sündenregister Gal. 5, 19 ff., wo die *ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, φθόνοι* und *φόνοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* zusammengestellt sind. — 5) 1 Joh. 3, 15: Ein jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Todtschläger (*ἀνθρωποκτόνος*). Vgl. 1 Joh. 2, 11; Matth. 5, 21 ff. —

beziehen [1]). Die Schonungslosigkeit (a) giebt sich dem materiellen Eigenthum des Nächsten gegenüber (α) in den mannigfaltigsten Formen kund: in der Veruntreuung, dem Betruge, dem feinen und groben Diebstahl, der Zerstörungslust und der Verschwendung (s. o. §. 39, 3). Dem leiblichen Leben des Mitmenschen gegenüber (β) erscheint sie als Mordgesinnung und Misshandlung verschiedenster Art: als feiner und grober Todschlag, als Verbrechen des Mordes, ja in den rohsten Formen als Menschenfresserei und Cannibalismus. — Den Character der (positiven) Genusssucht (b) gewinnt die Lieblosigkeit dem materiellen Eigenthum (α) des Nächsten gegenüber durch schmutzigen Eigennutz, geizige Erwerbssucht und alle Formen des Luxus und der Schlemmerei auf Kosten Anderer [2]); dem leiblichen Leben des Mitmenschen gegenüber (β) durch alle lüsternen Formen der Vergnügungssucht und Völlerei, wie sie in dem feinen und groben Ehebruch, in der geschlechtlichen Extravaganz und in der Hurerei sich kund giebt und in der Nothzucht, Blutschande, in den naturwidrigen Sünden der Päderastie und des lesbischen Lasters einen Culminationspunkt erreicht [3]). — Aus der zusammenhängenden Kette dieser Sünden ergiebt sich, dass die Verzweigung der Lieblosigkeit im Leben der socialen Gemeinschaft nicht blos eine sehr mannigfaltige ist, sondern dass der Sünde, dem sittlich Bösen als solchem, bereits der Keim zu jener Ausartung innewohnt, die wir als Bosheit und Schändlichkeit, als Gemeinheit und Niederträchtigkeit zu bezeichnen pflegen (vergl. §. 41 ff.) [4]). — So weit also die Lieblosigkeit factisch und practisch um sich greift in

---

1) Vgl. 1 Petr. 4, 15, wo der Mörder (φονεύς) und der Dieb (κλέπτης) mit dem allgemeineren Begriff des „Uebelthäters“ (κακοποιός) zusammengefasst werden. Vgl. 1 Cor. 6, 10 (wo die κλέπται mit πλεονέκται combinirt sind). Eph. 5, 28 (Der Dieb stehle nicht mehr, sondern arbeite etc). — 2) Ἀσωτία (Heillosigkeit, unordentliches Wesen) ist der biblische Ausdruck dafür. Vgl. Eph. 5, 18. Tit. 1, 6. (κατηγορία ἀσωτίας). S. a. 1 Petri 4, 3. 4. (ἀσωτίας ἀνάχυσις). — 3) Die Schrift bezeichnet die Gesammtheit dieser „unreinen Lust“ mit ἐπιθυμία μιασμοῦ. 2 Petr. 2, 10 ff. 14. — Gal. 5, 19 (μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια). Röm. 1, 26 ff. 1 Cor. 6, 9. Matth. 15, 19 ff. (wo, ebenso wie Marc. 7, 15 ff. der Herr aus den διαλογισμοὶ πονηροί die φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλόπαι, πονηρίαι etc. herleitet). — 4) Die biblische Ausdrucksweise kennt (bei Luther) nicht den Ausdruck „Niederträchtigkeit“ oder „Gemeinheit“ in unserem, meist gesellschaftlich gebrauchten, gassenläufigen Sinne. Am nächsten kommt ihm die Bezeichnung des „Gemeinen“ (κοινός, κοινόω). Vgl. Marc. 7, 15. Was aus dem Menschen (aus seinem Herzen) hervorgeht, macht ihn gemein:

der menschlichen Gesellschaft, muss sie, wie beim Einzelleben die Tendenz auf Selbstmord, so im Gesellschaftsleben die Tendenz auf Collectivmord in sich tragen. Wie der Selbstmord mit der Selbstverliebtheit und Selbstvergötterung nicht in Widerspruch stand, sondern nur deren schauerliche pathologische Kehrseite war (§. 38); wie die Naturverachtung mit der idololatrischen Naturanbetung Hand in Hand gehen konnte (§. 39), so wird auch der mit der Lieblosigkeit zusammenhängende Collectivmord keineswegs die falsche Menschenvergötterung und Menschengefälligkeit aus-, sondern einschliessen. Der „Cultus des Genius" verträgt sich sehr wohl mit erbitterter Menschenfeindschaft, ja hat die letztere meist ebenso im Gefolge wie der „Cultus des Mammon" die Menschengefälligkeit. Es sind das nur verhüllte und euphemistische Formen jenes colossalen Egoismus, dem die Feindesliebe[1]) ein Nonsens und das Menschenleben nur Mittel zum Zweck ist. — Sollte von diesem Boden aus gesellschaftliche Bildung und Ausbildung der Humanität noch möglich sein, während überall sociale Krüppelbildungen und Corruption des Gemeinwesens in Folge der Lieblosigkeit drohen? Das werden uns die nächsten Paragraphen lehren, welche die bisher einseitig gefassten göttlichen und menschlichen Factoren der natürlich-sittlichen Lebensbethätigung in ihrer Combination zu beleuchten haben.

C. Die Combination beider Momente: der gottgesetzten natürlich-sittlichen Lebensregelung (§. 35—37) und der factischen Lieblosigkeit (§. 38—40) in der empirischen Welt menschlichen Gemeinlebens (§. 41—43).

§. 41. Die bürgerliche Tugend oder die Möglichkeit sittlicher Zucht und Ehrbarkeit in dem natürlichen Gemeinschaftsleben. Ihr unleugbarer sittlicher Werth, das Wahrheitsmoment des Optimismus. Ihre innere sittliche Unzulänglichkeit, das Wahrheitsmoment des Pessimismus.

1. Wenn wir die natürlich sittliche Lebensbewegung innerhalb der alten Menschheit blos vom Standpunkte ethischer Lebensregelung in Pflicht und Recht (§. 35—37) beurtheilen wollten, so kämen wir zu einseitig idealistischem Resultat; denn die ethischen Ideale im Gewissen stehen zunächst als unerfüllte Postulate da und verbürgen noch keineswegs ein entsprechendes practisches Verhalten. Wollten wir aber die sittliche Le-

---

Ehebruch, Hurerei, Mord, Dieberei, Geiz, Bosheit, List etc. — [1]) Vgl. Matth. 5, 44; Luc. 23, 34; Apostgesch. 7, 59. —

bensbewegung des natürlichen Menschen lediglich als Consequenz egoistischer Lieblosigkeit in ihrer mannigfaltigen Verzweigung betrachten (§. 38—40), so gelangten wir zu der erfahrungswidrigen pessimistischen Annahme, dass der unwiedergeborne Mensch lediglich in der Sünde schwelge, und dass er ohne alle Fähigkeit sei, sittliche Selbstzucht zu üben oder in irgend welchem Maasse seine sittliche Kraft erfolgreich anzustrengen, resp. bessernd an sich selbst zu arbeiten. Deshalb ist es unumgänglich, die Combination beider Momente, des Pflichtbewusstseins und der factischen Lieblosigkeit, ins Auge zu fassen, um ein richtiges Gesammtbild von der sittlichen Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen in der empirischen Welt geschichtlichen Gemeinlebens zu erhalten. Mit den im Gesammtgewissen ausgeprägten und dem Einzelnen überlieferten Begriffen von Pflicht und Recht sind auch dem lieblosen und sittlich entarteten Menschen gewisse Normen gegeben, die ihn in der zuchtlosen Bethätigung seiner egoistischen Willkür hemmen. Ja er vermag im gewissen Sinne mit dem im Kreise seines Gemeinschaftslebens aufkommenden Ideal der Tugend und Sitte auch sein eigenes Leben dem ihm vorschwebenden ethischen Vorbilde conform zu gestalten und die niederen Elemente egoistischer Zuchtlosigkeit und sinnlicher Fleischlichkeit zu bekämpfen[1]). Als menschliche Tugend bezeichnen wir hier im allgemeinsten (formalen) Sinne jene Tüchtigkeit und Tauglichkeit sittlicher Thatkraft, wie sie als Frucht der Anstrengung und Uebung in der Fertigkeit zu Tage tritt, welche dem sittlichen Postulat aus freiem Antriebe des Willens gerecht wird[2]). Durch Zwang von Aussen wird zwar nie die Tugend geboren; ohne Selbstzwang von Innen aber wird keine Tugend je beim natürlichen Menschen sich gestalten. Denn das allgemeinste Wesen der natürlichen Tugend ist die moralische Energie[3]).

[1]) Vgl. 1 Mos. 4, 7, wo Gott zu Cain in Betreff der Sünde sagt: du aber lass ihr nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie. Röm. 6, 12. 16; 2, 10 (wo das ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν nicht bloss vom Juden, sondern auch vom Griechen im Allgemeinen als Möglichkeit vorausgesetzt ist). — [2]) Der Ausdruck ἀρετή (ἀρετάω taugen) wird als Bezeichnung der „Vorzüglichkeit", des „Hervorragenden," auch von Gott in der Schrift gebraucht (1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3 synon. mit δόξα). — Von dem Menschen gebraucht nur Phil. 4, 8 (verbunden mit ἔπαινος) und 2 Petr. 1, 5, wo es von der specifisch christlichen Tugend heisst: reichet dar in euerem Glauben (vgl. §. 60 ff.) Tugend etc. Für Tüchtigkeit siehe auch ἱκανότης, 2 Cor. 3, 5. — Den Ausdruck ἀνδρεία (Männlichkeit) kennt die Schrift nicht. — [3]) In der Schrift werden die Begriffe ἐνέργεια, δύναμις,

In dem Maasse nun, als auch der natürliche Mensch jenen heilsamen Selbstzwang übt, sofern er sich „zusammennimmt“ und anstrengt zur Ueberwindung der im Gewissen als Unrecht empfundenen Ausbrüche der Lieblosigkeit und Leidenschaft; sofern er von der andern Seite für Pflicht und Recht als die Grundpfeiler menschlicher Gemeinschaft sich begeistert und sie an seinem Theile zu befestigen strebt: wird ihm innerhalb der gemeinsamen Lebensbethätigung auch ein gewisser Preis der Tugend nicht abgesprochen werden können. In Bezug auf das eigene Selbst, in Bezug auf die religiöse Cultus- und sociale Culturgemeinschaft kann der natürliche Mensch, wie wir bereits gesehen, sein Leben den seiner Entwickelungssphäre zugänglichen Sitten-Postulaten gemäss einrichten. Wir bezeichnen die so zu Stande kommende gewissenhafte Rechtlichkeit und Ehrbarkeit, diese Pflichttreue und Arbeitstüchtigkeit als *bürgerliche Tugend* (justitia civilis)[1].

2. Ihr unleugbarer sittlicher Werth tritt zu Tage, wenn wir diese Mannheit und Pflichttreue, diese Ehrbarkeit und Rechtlichkeit mit dem Zustande *zuchtlos* bethätigter Leidenschaft und Lieblosigkeit vergleichen. Wenn das gewöhnliche gesellschaftliche Urtheil die *Gemeinheit* und *Roheit* von der Ehrbarkeit (Honorigkeit) und der Anständigkeit (Noblesse) unterscheidet; wenn sie auch abgesehen von allem Christenthum einen Unterschied macht zwischen humaner Gesinnungstüchtigkeit und Gesinnungslosigkeit, zwischen sittlicher Characterfestigkeit und unsittlicher Characterlosigkeit, so liegt darin gewiss ein berechtigter Gedanke. Es ist das Wahrheitsmoment des *Opti-*

κράτος, ἰσχύς als Bezeichnungen der *Thatkraft* zunächst von *Gott* gebraucht, dem Quell alles *Guten* (Eph. 1, 19; 3, 7; 6, 10; Col. 1, 29, Röm. 1, 16 f. Matth. 22, 29; Act. 8, 10 etc.), oder vom *Satan*, als dem Quell alles Bösen (2 Thess. 2, 9. 11). Aber auch als Bezeichnung der *geistig-sittlichen Thatkraft* (= Tugend) des *Menschen* kommen sie vor z. B.: Eph. 3, 16; 4, 16; 1 Cor. 2, 4; 4, 19; 2 Cor. 4, 7; Col. 1, 11; Marc. 12, 30 etc. — [1]) Die biblische Hauptstelle dafür ist die schon öfters angeführte Aeusserung Petri in der Apostelgeschichte 10, 35: in *allerlei Volk*, wer ihn fürchtet und recht thut (ἐργαζόμενος δικαιοσύνην), ist ihm annehmbar (δεκτός). Wichtig ist auch die wiederholte Mahnung Christi an die noch draussen Stehenden: „*Thue das*, so wirst du leben.“ Vgl. Luc. 10, 28. 37. Dem entsprechend ist Jesu allgemein gültiges Gebot: „Wie ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, also thut ihnen gleich auch ihr.“ Matth. 7, 12. Vgl. v. 21 (die den Willen thun meines Vaters im Himmel etc.). Matth. 12, 50. — Die *Ehrbarkeit* und *Ehrlichkeit* (εὐσχημοσύνη) wird hervorgehoben 1 Cor. 7, 35; 12, 23 f.; 14, 40; Röm. 13, 13; 1 Thess. 4, 12.

mismus, dass der natürliche Mensch, wenn er nur ernstlich will und die Anstrengung nicht scheut, Grosses zu leisten vermag. Die ideale sittliche Begeisterung und die aufopfernde Hingabe für den Gemeinschaftszweck wird ihn nicht blos über das Niveau der platten Gemeinheit erheben, sondern ihn auch sittlich vertiefen und bilden, so dass wir ihm unsere Achtung und menschliche Anerkennung nicht versagen können. Alle Heroën der geschichtlichen Menschheitsentwickelung sind in dieser Hinsicht bewunderungswerthe Exemplare der Gattung. Und auch in beschränkten Verhältnissen wird sich der schlichte Bürger, der ehrenfeste Hausvater und die sorgsame Mutter, der treue Beamte und der gesinnungstüchtige Berufsgenosse, ja die pflichttreue Magd und das gehorsame Kind vortheilhaft von der Masse der sogenannten sittlich Verwahrlosten unterscheiden. Selbst vor dem göttlichen Forum wird diese bürgerliche Tugend insofern einen specifischen Werth haben, als die mit ihr verbundene sittliche Anstrengung und Selbstüberwindung in dem Menschen die Fähigkeit (Receptivität) für das Höhere und Ideale wach erhält und stärkt. Auch wird die mit dem Selbstzwange und der sittlichen Arbeitsmühsal zusammenhängende Selbstentzweiung den Menschen vor selbstzufriedener Sicherheit bewahren können und den Anknüpfungspunkt für das Heil d. h. die sittliche Empfänglichkeit[1]) in dem geschulten Gewissen zu entwickeln im Stande sein.

3. Bei tieferer Betrachtung erweist sich gleichwohl die innere, sittliche Unzulänglichkeit dieser bürgerlichen Tugend vor dem Auge dessen, der Herz und Nieren prüft und auf den Grund des Herzens schaut[2]). Es lässt sich als das unleugbare Wahrheitsmoment des Pessimismus bezeichnen, dass er die Scheinheiligkeit dieser selbstgemachten Tugend aufdeckt und den unüberwundenen Egoismus als den krankhaften Hintergrund aller natürlichen, aus Selbstzwang hervorgehenden sittlichen Leistung bezeichnet. Es ist ein Zeichen der menschlichen Oberflächlichkeit und des abgestumpften Gewissens, wenn die gesell-

---

[1]) Das ist auch der wahre Sinn des „annehmbar“ (*δεκτός*), das von dem „Recht thuenden“ Act. 10, 35 ausgesagt wird. Es ist die Gesetzesgerechtigkeit (*ἡ ἐμὴ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου* Röm. 10, 5; Gal. 3, 21) auf dem natürlichen Lebensgebiete, unter der Herrschaft des Gewissensgesetzes (Röm. 2, 14 f.). Hierher gehören auch die Gleichnisse von den getreuen und dem faulen Knechte (Matth. 25, 15), den Arbeitern (Matth. 20, 1 ff. etc.).

[2]) So erscheint jeder, der „nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig“ ist (*κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος*, Phil. 3, 6), dennoch vor Gott nicht gerechtfertigt (cf. Röm. 10, 3: *ἰδία δικαιοσύνη*). —

schaftliche Mode und die öffentliche Meinung die Gottlosigkeit und Lieblosigkeit des Herzens für weniger schlimm und strafbar hält, als die Durchbrechung der gangbaren Anstandsregeln; wenn sie die eigentliche Sünde als verzeihlich, die sogenannte Gemeinheit als das einzig Verwerfliche betrachtet. Vor dem heiligen Forum des ewigen Richters ist und bleibt die bürgerliche Tugend ein zudeckendes Feigenblatt, ein verhüllendes Gewand, ein übertünchtes Grab[1]). Die innere Blösse, die ungebrochene Selbstsucht, der Verwesungsgeruch des Todes — sie werden, so lange der alte Mensch als solcher lebt und sich bethätigt, niemals überwunden. Selbst die Reue, als Ausdruck des natürlich sittlichen Schmerzes über die Abnormität der eigenen That, und die guten Vorsätze zur Besserung, im Hinblick auf zukünftige Lebensbethätigung, — sie tragen keine Kraft positiver Erneuerung in sich (vgl. §. 42). Wo nun gar die bürgerliche Tugend im Bewusstsein des eigenen Verdienstes der Anlass zu eitler Selbstüberhebung und Selbstzufriedenheit wird, oder mit äusserlicher Lohnsucht und utilitarischen Rücksichten sich amalgamirt, da tritt die Wahrheit jenes bekannten pessimistischen Ausspruchs von den „glänzenden Lastern“ (splendida vitia) der Heiden in das hellste Licht. Wahre, vor Gott geltende Gerechtigkeit kann, in Rücksicht auf die mangelnde Freiheit und Liebe der Gesinnung[2]), durch die blosse Conformität mit einem, noch dazu selbstgemachten, unvollkommenen Maasstabe des Guten nimmermehr erreicht werden. — Das wird namentlich dann klar zu Tage treten, wenn wir, bei aller menschlichen Anerkennung des Werthes bürgerlicher Tugend, den möglichen und nothwendigen Fortschritt der Sünde zur Lasterhaftigkeit weiter verfolgen.

§. 42. Die thatsächliche, allgemein menschliche Untugend in ihrem Fortschritt zu persönlicher Lasterhaftigkeit. — Der wirkliche Unterschied der Sünden und Sündenstadien im natürlich sittlichen Gemeinleben, das Wahrheitsmoment des optimistischen Rationalismus. — Die gleichmässige Verderbniss und das allgemeine sittliche Elend, das Wahrheitsmoment des pessimistischen Naturalismus.

1. Trotz der Möglichkeit bürgerlicher Tugend und humaner Rechtschaffenheit bleibt doch die allgemein menschliche Zu-

---

[1]) Vgl. Matth. 23, 27 (übertünchte Gräber). Luc. 16, 15: Gott kennet eure Herzen; denn das unter den Menschen Hohe ist ein Greuel vor Gott (τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐστιν). Er ist ein Gott, der die Herzen und Nieren erforschet (Apok. 2, 23; Jerem. 11, 20). Er ist der Herzenskündiger (καρδιωγνώστης Act. 1, 24) dem auch die natürliche Herzenshärtigkeit (σκληροκαρδία Matth. 19, 8; Marc. 10, 5; 16, 14) bekannt ist.
[2]) Die Schrift bezeichnet diese im Glauben wurzelnde und in der Barmherzig-

ständlichkeit eine sittlich corrumpirte und demgemäss auch die Lebensbethätigung eine abnorme und schuldvolle. Weil kein neuschöpferisches, die Gesinnung von Grund aus regenerirendes Motiv bei dem sich selbst überlassenen Menschen denkbar ist, lässt sich die Untugend oder die sittliche Untüchtigkeit als das gemeinsame Erbe und die Collectivschuld der menschlichen Gattung bezeichnen[1]). Und dass jedes Einzelindividuum mit dieser Zuständlichkeit behaftet ins Dasein tritt, haben wir gesehen (§. 34). Mit der fortgesetzten, persönlichen Selbstbejahung des fleischlichen Willens im Gegensatz zum natürlich sittlichen Gewissenspostulate vertieft und erhöht sich aber nicht blos die persönliche Schuld und Zurechnung, sondern es vermindert sich auch die sittliche Widerstandskraft. Durch die zur Gewöhnung werdende zuchtlose Bethätigung der Sündenlust muss, falls keine Reaction der Reue (§. 41) als aufhaltendes Moment eintritt, die allgemeine Untugend zu persönlicher Lasterhaftigkeit werden. Mit dem Laster[2]) bezeichnen wir den gesteigerten Grad der sündigen Lebensbethätigung, wie derselbe negativ durch Mangel an Selbstüberwindung, positiv durch fortgesetzte sündige Selbstbejahung zu einer fesselnden Macht der Gewohnheit für den sittlichen Character des Einzelindividuums geworden ist und eventuell auch ganze Generationen oder Gesellschaftsgruppen anstecken kann. — Von rein formeller Bedeutung bei diesem Sündenfortschritt ist der Unterschied der sogenannten Unterlassungs- und Begehungssünden (peccata omissionis und commissionis). Denn an sich ist die Begehungssünde oder die Uebertretung eines negativen Sittengebotes nicht schlimmer, als die Unterlassungssünde oder die Verletzung einer positiven Sittenvorschrift. Es trägt doch jede Sünde den Character der eigenwilligen Durchbrechung sittlicher Norm[3]). Aber einen bedeut-

---

keit sich kund gebende selbstverleugnende Liebe eben deshalb als das „Schwerste" im Gesetz (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου) Matth. 23, 23; Luc. 11, 42. — [1]) „Sie sind allzumal (Juden und Griechen) untüchtig geworden (ἠχρειάθησαν, Röm. 3, 12) und eben deshalb bleiben sie zurück hinter dem, was Gottes Ehre fordert (Röm. 3, 23: πάντες ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ). Vgl. das Urtheil des Herrn über den unnützen (ἀχρεῖος) Knecht. Matth. 25, 30; Luc. 17, 10: Wenn ihr das euch Befohlene (διαταχθέντα) gethan haben solltet, so sprechet, wir sind unnütze (ἀχρεῖοι) Knechte; denn wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren (ὃ ὠφείλομεν). — [2]) Die Schrift kennt den Ausdruck Laster (μῶμος) kaum (vgl. 2 Petr. 2, 13). Sie bezeichnet diesen Begriff durch das allgemeinere πονηρία, κακία, ἀνομία, oder specieller mit κακοήθεια (Röm. 1, 29 ff.) und αἰσχρότης (Eph. 5, 4). Vgl. Röm. 6, 6 (δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ). — [3]) Vgl. Jac. 2, 10 f.:

samen Unterschied für die Gradation der Sünde und der Sündenschuld macht es schon, ob die Gesetzesverletzung als blosse Gedanken- oder als Wort- und Thatsünde (peccata cordis, oris et operis) sich gestaltet [1]), ob sie unbewusst oder bewusst, als Schwachheits- oder Bosheitssünde, ob unwissentlich (in momentaner Leidenschaftlichkeit) oder wider besseres Wissen und Gewissen (in prämeditirter Absicht) sich vollzieht (peccata voluntaria et non voluntaria). Der Fortschritt ist hier einerseits durch den Grad der persönlichen Intention, andrerseits durch das Maass des sittlich entwickelten Bewusstseins bedingt. Durch beides wird die Schuld und Strafbarkeit der Sünde, wie die verderbliche Folge für den sittlichen Gesammtzustand der Persönlichkeit erhöht [2]).

2. Es giebt also einen wirklichen Unterschied der Sünden und Sündenstadien im natürlich sittlichen Gemeinleben. Diese Annahme ist insofern das Wahrheitsmoment des optimistischen Rationalismus, als die Voraussetzung für dieselbe die Anerkennung eines relativ Guten, einer relativen Unschuld in dem natürlichen Menschen ist. Nur darf jenes relativ Gute nicht als sittliche Intactheit oder positive sittliche Reinheit gefasst werden. Es besteht vielmehr in jenem Rest menschlicher Gottesbildlichkeit, wie derselbe mit dem Gewissen und der passiven Receptivität für das Heil als Anlage gesetzt ist. Dass dieselbe auch dem natürlichen Menschen noch innewohnt, haben wir gesehen (§. 28. 32); dass sie sich im natürlich sittlichen Kampf als reagirendes Moment (vor der That als Mahnung und War-

---

So jemand das ganze Gesetz hält (τηρήσει) und sündigt an Einem, der ist des Ganzen schuldig (ἔνοχος). — [1]) Die Lust (ἐπιθυμία), wenn sie (vom Willen) empfangen hat (συλλαβοῦσα), gebiert die Sünde (als Thatsünde). Auch das Wort erscheint bereits als sittliche Bethätigung des Gedankens. Vgl. Matth. 12, 37 (ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ). — [2]) Vgl. Luc. 12, 47, wo es heisst, dass der Knecht, der seines Herren Willen weiss (γνοὺς τὸ θέλημα) und hat nicht nach seinem Willen gethan, strengere Strafe verdient (δαρήσεται πολλάς). So auch Röm. 2, 12, wo der Unterschied der Verdammlichkeit der ohne Gesetz (ἀνόμως) und am Gesetz (ἐν νόμῳ) gesündigt habenden betont wird. Vgl. Jac. 4, 17 (εἰδότι καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν). Luc. 23, 34 (Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun). — Wir erinnern auch an das A. T. liche בִּשְׁגָגָה (Num. 15, 22—28) vgl. mit Act. 3, 17 (ich weiss, dass ihr es durch Unwissenheit gethan); Act. 17, 30 (Gott hat die Zeit der Unwissenheit übersehen); und 1 Tim. 1, 13 (ich habe es unwissend gethan im Unglauben). —

nung, nach der That als Schmerz und Reue) geltend macht, lehrt die Erfahrung. Diese Empfänglichkeit kann mehr oder weniger durch sittlichen Kampf und Selbstgericht gewahrt, oder aber durch Zuchtlosigkeit und Gewissensverletzung alterirt werden. Wir könnten in dieser Hinsicht den doppelten Canon formuliren: 1) eine Sünde ist in dem Maasse schlimmer, als sie, wider besseres Wissen und Gewissen vollzogen, den Rest der Gottesbildlichkeit oder die sittliche Empfänglichkeit im Menschen verringert, resp. ertödtet; und 2) eine Sünde ist in dem Maasse schuldvoller als das innerhalb eines gewissen Stadiums sittlicher Collectiventwickelung ermöglichte Maass sittlicher Erkenntniss und Begabung ein höheres ist. Die Sündenzurechnung wird also einerseits subjectiv durch das Maass sittlicher Unterscheidungsfähigkeit, objectiv durch das Maass sittlicher Offenbarungswahrheit bedingt. Nach dieser Formel lässt sich der Unterschied der sogenannten feinen und groben Sünden, so wie das Wesen der eigentlichen Todsünde[1]) und unvergebbaren Sünde[2]) (peccata mortalia et irremissibilia) auch auf dem natürlich sittlichen Lebensgebiete bestimmen (vgl. §. 43). Je höher die sittliche Erkenntnissstufe ist auf Grund gesteigerter Klarheit der Gesetzesoffenbarung, desto schuldvoller erscheint auch die Verletzung; und — was damit zusammenhängt — je mehr durch zuchtlose Bethätigung des sündlichen Hanges die sittliche Receptivität vernichtet wird, eine desto grössere Annäherung an den Grad der irreparablen Todsünde (= Unfähigkeit zur Reue[3]) vollzieht sich. Es liegt also auf der Hand, dass nicht eine einzelne Thatsünde als solche mit dem Namen der Todsünde gebrandmarkt werden darf. Noch auch lässt sich die Zurechnung und das Schuldmaass der Sünden, ohne Rücksicht auf die individuelle Begabung und den sittlichen Gesammtzustand der Gemeinschaft, in welcher der Einzelne lebt und erzogen worden, richtig werthen[4]).

---

[1]) Das ἁμαρτάνειν und die ἁμαρτία πρὸς θάνατον (1 Joh. 5, 11 f.) kann erst weiter unten, gegenüber der Gnadenoffenbarung zu vollem Verständniss gelangen. S. u. §. 43. — [2]) Matth. 12, 31 ff. et parall. s. u. § 90. — [3]) Vgl. Ebr. 6, 6; 2 Petr. 2, 20. — [4]) Vgl. die verschiedenen Pfunde; Matth. 25, 15 ff., wo namentlich der Ausdruck: einem Jeglichen nach seinem Vermögen (κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν) bedeutsam ist. Denn: „wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert werden." Luc. 12, 48. — Ich verweise auch auf die Worte Jesu von Sodom und Gomorrha, denen es erträglicher (ἀνεκτότερον) im Gerichte ergehen wird, als den Städten, welche die höhere Offenbarung von sich gestossen. Matth. 10, 15; 11, 21 f. —

Je nach dem Entwickelungsstadium wird auch das zuchtlose Wachsthum des Sündendienstes bis zur verbrecherischen Bosheit und grundsätzlichen Niederträchtigkeit ein verschiedenes Maass der Zurechnung und sittlichen Strafbarkeit nach sich ziehen [1]). Vor dem sittlichen Forum kann der unter besonders ungünstigen Verhältnissen aufgewachsene, in seiner Erziehung verwahrloste und leidenschaftlich angelegte Verbrecher eventuell weniger schuldvoll und verdammlich sein, als der gleissende Tugendheld, der in höherer sittlicher Atmosphäre gebildet, mit Vermeidung des äusseren Anstosses und der rohen Ausbrüche der Sünde, das unheimliche Feuer der bösen Lust unter der weissen Asche äusserlicher Ehrbarkeit oder heiliger Geberden hegt und pflegt [2]).

3. Daher werden wir doch auf den alten Satz von der **wesentlichen** Gleichheit aller Sünden (omnia peccata paria) als auf das Wahrheitsmoment des **pessimistischen Naturalismus** wieder zurückgeführt. Nur darf dieser Satz nicht zur Entschuldigung der Sündenlicenz oder zur Nivellirung der verschiedenen Sündenstadien verwendet werden. Seine relative Wahrheit liegt nur darin, dass die menschliche Naturverderbniss eine wesentlich gleichartige und das sittliche Elend ein allgemeines ist [3]). Der tiefere Grund für diese Wahrheit ist einerseits in dem inneren Zusammenhange des Sittengesetzes zu suchen, in Folge dessen jede Verletzung eines Einzelgebotes (einer Einzelpflicht und eines Einzelrechtes) auch eine Alterirung der sittlichen Gesammtidee involvirt [4]). Andrerseits liegt derselbe in der von uns schon erkannten Gleichmässigkeit der sündigen Habitualität (§. 29), aus welcher sich die gesetzmässige Forterzeugung des

---

[1]) Den Höhepunkt bildet jener unsittliche Zustand, da man das Böse nicht bloss thut (was eben aus Schwachheit des Fleisches geschehen kann, Matth. 26, 41), sondern auch Gefallen hat (*συνευδοκεῖν*) an denen die es thun. Röm. 1, 32. Denn hier ist die Intention zur Bosheitstheorie geworden. Vgl. Ebr. 10, 26 (das *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν*) und 2 Petr. 2, 2 ff. mit 2 Thess. 2, 3 ff. (die *ἀποστασία* und den *ἄνθρωπος ἁμαρτίας*). [2]) Luc. 16, 15: Ihr seid es, die ihr euch selbst rechtfertigt vor den Menschen, aber Gott kennet eure Herzen etc. Vgl. Luc. 18, 9 f. (der Pharisäer gegenüber dem Zöllner) und Col. 2, 18: die Warnung vor dem aufgeblasenen, fleischlichen Sinne derer, die in selbsterwählter Geistlichkeit (*ἐθελοθρησκεία*) einhergehen. Daher das Preisen der geistlich Armen (Matth. 5, 3), der Kranken und Elenden, der Huren und Zöllner, der Sünder, die der Busse bedürfen, und aller Hungernden. Vgl. Matth. 5, 6; 9, 12 f.; 11, 5 f. Luc. 5, 32 etc. Matth. 21, 31 f. — [3]) Röm. 3, 9. 23 (es ist hier kein Unterschied etc.). — [4]) S. o. Jac. 2, 10. —

Bösen mit einer Art von empirischer Naturnothwendigkeit (§. 34, 2) ergab. Nur in dem verschiedenen Maass der subjectiv zuchtlosen Hingabe an die Sünde und der objectiv erhöhten Klärung des sittlichen Maasstabes liegt auch die Möglichkeit einer Steigerung bis zur sittlichen Roheit (Schamlosigkeit) und dämonischen Verstockung. In wie weit dieselbe auf dem natürlich sittlichen Lebensgebiete sich bereits verwirklichen kann, wird der nächste Paragraph noch zu untersuchen haben. —

§. 43. Die Möglichkeit dämonischer Verstockung und sittlicher Roheit auf dem natürlichen Lebensgebiete. — Die trotzdem vorhandene Heilsmöglichkeit, das Wahrheitsmoment des idealistischen Optimismus. — Die factische Heillosigkeit, das Wahrheitsmoment des naturalistischen Pessimismus.

1. Obwohl der Mensch, sofern er Sünde thut, nothwendig der Sünde Knecht wird (§. 33, 2), so ist er doch als solcher kein Teufel. Die Sünde mag ihm zur anderen Natur geworden sein und durch fortgesetzte Bethätigung immer mehr werden. Bequem, als in seinem eigensten Lebensgebiete [1]), bewegt er sich in ihr nicht. Die Stetigkeit einer sittlichen Reaction, eines wenn auch ohnmächtigen Antagonismus zwischen Gut und Böse [2]) unterscheidet seine Sündhaftigkeit wie von der dämonischen Gestalt des Bösen, welche kampf- und reactionslos dem consequenten und principiellen Egoismus dient, so von der aussersittlichen Naturhaftigkeit des Thierlebens, das keinen normativen Maasstab und keine innere Unruhe zielsetzlicher Entwickelung kennt. Je mehr nun der natürliche Mensch in seiner sündlichen Lebensbethätigung dasjenige unterdrückt, was ihn vom Dämon oder vom Thier unterscheidet, und was wir mit Einem Wort als sein Gewissen, als sein natürliches Rechts- und Pflichtbewusstsein bezeichnen können; je mehr er die, wenn auch tragische, aber heilsame Unruhe und den Kampfeszwiespalt in seiner Brust abschwächt: desto mehr wird und muss er sich der sittlichen Verstockung und Roheit [3]) nähern, in welcher das heilsame Fer-

---

1) Nur vom Teufel heisst es in Betreff der Lüge, er redet aus seinem Eigensten (ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ). Joh. 8, 44. — 2) Siehe 1 Mos. 3, 22 (wissend, was gut und böse ist). Vgl. Röm. 7, 18 (der Gegensatz von Wollen und Vollbringen im natürlichen Menschen) mit Matth. 26, 41 (der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach). Gal. 5, 17 (dieselbigen sind wider einander, dass ihr nicht thut, was ihr wollt). — 3) Ueber die natürliche „Verstockung" (πώρωσις) des Herzens, und zwar unter dämonischem Einfluss (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας) vgl. Eph. 4, 18 mit 2, 2; Röm. 2, 5 (σκληρότης καὶ ἀμετανόη-

ment der Scham und der reuigen Selbstentzweiung verschwindet. In einer doppelten Form kann dieser Höhepunkt dämonischer Corruption oder unsittlicher Verkommenheit bereits auf dem natürlich sittlichen Lebensgebiete sich geltend machen. Bei allen zu vermessener, autonomer Selbstüberhebung neigenden Naturen wird die sittliche Roheit den Grad der Verstockung in der vollkommen sicheren Selbstzufriedenheit[1]) erreichen, also unter dem Afterbild der Tugend und Ehrbarkeit eine gottesleugnerische Selbständigkeit und Fertigkeit usurpiren, deren dämonischer Character in dem gränzenlosen Hochmuth der Gottgleichheit gipfelt (die Gefahr des stoischen Rigorismus oder des heidnischen Pharisäismus). Bei allen zum irdischen Weltgenuss und zu leichtfertiger antinomistischer Selbsterniedrigung neigenden Naturen wird das Stadium der Verstockung in der Form eintreten, dass sie, der Lüsternheit zuchtlos fröhnend, das Sensorium für das sittliche Ideal verlieren und schliesslich in jenem Schlamm des sinnlichen Genusses untergehen[2]), der den Menschen entweder in stumpfer Apathie oder stummer Verzweiflung der thierischen Naturgleichheit und elenden Verkommenheit Preis giebt (die Gefahr der epicuräischen Laxheit oder des heidnischen Sadducäismus).

2. Gleichwohl lässt sich auf dem natürlich-heidnischen Gebiete sittlicher Entwickelung die dämonische Verstockung und Roheit nicht in der Art vollendet denken, dass jegliche Heilsmöglichkeit dadurch ausgeschlossen wäre[3]). Hierin liegt das unbestreitbare Wahrheitsmoment des Optimismus. So lange der Höhepunkt der sittlichen Wahrheitserkenntniss auf Grund göttlicher Selbstoffenbarung nicht vorliegt, ist auch der Höhepunkt der Entartung und Verstockung nicht erreichbar. Daher ist auch die sogenannte „Sünde wider den heiligen Geist" erst auf dem Gebiete vollendeter Heilsoffenbarung möglich (§. 90, 2). Die mit der Dunkelheit und Ohnmacht des Gewissens (§. 37, 2. b) zusammenhängende, relativ entschuldbare Blindheit des Herzens (*ἄγνοια*) lässt auch den Culminationspunkt dämonischer Schuld

---

τος καρδία). — [1]) S. o. Anm. 1 auf S. 465. Sie nähern sich der dämonischen Sünde, kraft welcher der Satan sich zum Engel des Lichts verstellt und Gottgleichheit usurpirt. Vgl. 2 Cor. 11, 14 und 2 Thess. 2, 4. — [2]) S. o. Anm. 1 f. S. 460 und bes. 2 Petr. 2. — [3]) S. o. Anm. 1 S. 468. Die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* ist auf dem natürlich-sittlichen Lebensgebiete unmöglich. Das ist auch der ethische Hintergrund in der Geschichte vom verlorenen Sohn (Luc. 15, 13 ff.), welcher sich der *ἀσωτία* hingegeben hatte und doch wieder umkehrt. —

und Strafbarkeit nicht zur Verwirklichung kommen (§. 42). Ausserdem aber vermag weder die stolze Selbstzufriedenheit des Stoikers eine wirkliche Ruhe und Glückseligkeit zu affectiren, noch auch die niedrigste Selbstwegwerfung des Epicuräers die nagende Gewissensunruhe ganz zu beseitigen. So weit also in jenen Zuständen sittlicher Entartung eine leise Spur des Gewissens noch vorhanden, ein innerer tragischer Zwiespalt noch verborgen liegt, ist auch ein Wiedererwachen und mit demselben eine Wiedererweckung zu erneuertem Heilsleben nicht schlechthin ausgeschlossen[1]). Wir dürfen daher keinen noch so verkommenen Menschen je aufgeben, ihn als sittliches Petrefact betrachten. Die Anknüpfungspunkte für die Gnade und ihre Belebungsversuche sind die unserem Auge verborgensten. Sonst hätte der sittliche Lebenserneuerer *κατ' ἐξοχήν* sich nicht an Huren und Zöllner wenden und von den stolzen Heiligen wegwenden können. Die stoische Form des eingebildeten Tugendstolzes ist jedenfalls die schlimmere Alternative im Hinblick auf die Erneuerungsmöglichkeit.

3. Immerhin lehrt aber unsere letzte, wie die gesammte Betrachtung über die sündliche Lebensbethätigung der natürlichen Menschheit, dass dieselbe schlechterdings sich selbst nicht zu retten und sittlich zu regeneriren vermag. Die factische, sittliche Heillosigkeit ist und bleibt das Wahrheitsmoment des naturalistischen Pessimismus. Nur brauchen wir nicht mit ihm in die Sackgasse der Verzweiflung oder Selbstvernichtung zu rennen. Denn selbst der Höhepunkt menschlicher Heillosigkeit und sittlichen Elendes in der heidnischen Entartung beweist uns nur, dass der natürliche Mensch von sich aus, so lange er sich selbst überlassen bleibt, auf der schiefen Ebene des Sündenfortschritts sich bewegt. Ja die Sünde muss erst überaus sündig werden durch das klare und ungetrübte Gottesgebot, damit der heidnische alte Mensch den Tod der Verzweiflung sterbe und in der Busse sich aus der Heillosigkeit nach dem Heil wahrhaft sehnen und strecken lerne. Das wird im nächsten Capitel bei der Betrachtung des schliesslichen Zieles sündlicher Entwickelung unter der richtenden und reifenden Macht des geoffenbarten Gesetzes zu voller Evidenz gelangen.

---

[1]) Vgl. Matth. 19, 26: Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich. Marc. 10, 23 ff. Luc. 18, 24 ff. —

Drittes Capitel.

Das Ziel der sündlichen Lebensentwickelung
oder
der Tod des alten Menschen.

A. Der göttliche Factor in der sündlichen Vollendung der alten Menschheit oder das geoffenbarte Gesetz des heiligen Gottes als sittlich reifende und tödtende Macht (§. 44—46).

§. 44. Das Wesen und die theocratische (resp. socialethische) Form des heilsgeschichtlich geoffenbarten Gottesgesetzes. — Analogie des geoffenbarten Sittengesetzes mit der Form des natürlichen Gewissensgesetzes (im Gegensatz zur Heteronomie); specifische Differenz beider (im Gegensatz zur Autonomie). — Die Theonomie als unverwischbare (positive) Kundgebung göttlicher Heiligkeit gegenüber dem natürlichen Menschen.

1. Dass die alte Menschheit als solche sterben muss, dass auch für den Einzelnen, sofern er ihr gliedlich angehört, der Tod das nothwendige Ziel der Entwickelung, wenn man will, die endliche Lösung der Verwickelung ist, — geht aus unserer bisherigen Betrachtung als nothwendige Consequenz hervor. Dass aber der Tod des alten Adam ein Durchgang zum Heilsleben werde, dass er nicht im Tode der Verzweiflung oder der Verblendung zu Grunde zu gehen braucht, sondern durch die gewaltige Krisis hindurch gerettet werde, das kann einzig und allein durch die Kundgebung und Selbstbezeugung göttlichen Willens der Menschheit gewiss werden. In ihr selbst finden sich keine Factoren für diese Gewissheitsüberzeugung. Gott selbst muss reden. Und er redet zunächst mit innerer Nothwendigkeit so, dass er das durch die Sünde gestörte Verhältniss klar und nackt darlegt, die Feigenblätter der Selbstbeschönigung wegthut und den alten Menschen in seiner ganzen Blösse und Hoffnungslosigkeit darstellt. Insofern bewirkt der heilige Gott selbst die Vollendung der alten Menschheit im Tode. Er überlässt sie nicht blos sich selbst und der eigenen Entwickelung. Er schärft den Maasstab der Beurtheilung und führt die sonst verlorene

Menschheit einer heilsamen Krisis entgegen. Durch Selbstbezeugung seines heiligen, persönlichen Willens vertieft er zunächst die Kluft, um sie dann zu überbrücken. In diesem Sinne ist die göttliche Gesetzesforderung eine sittlich reifende und tödtende Macht, ein wesentlicher Factor in der tragischen Entwickelung der alten Menschheit [1]. -- Das eigenthümliche Wesen und die characteristische Form des geoffenbarten Gesetzes bedingen sich in dieser Hinsicht gegenseitig. In das unklare nnd ungewisse Gewoge der menschlichen Meinungen und Verirrungen tönt das gewaltige „Ich bin der Herr dein Gott“ [2] hinein, ein Zeugniss, dass zunächst der Gesetz**geber** [3] sich in seiner Vollmacht zur absoluten Gesetzgebung legitimiren und eben dadurch sein Gebot sanctioniren will. Der **persönliche** Gott, der lebendige freie Geist [4], der sich selbst bestimmt, und dessen bewusster Wille das Gesetz für alles Bestehende ist, kann auch allein der **heilige** sein, der sich selbst Gesetz ist und deshalb seinen Willen als den unverbrüchlichen auch für die Menschheit bezeugt und bewahrt. Das „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ [5], — ist Kern und Stern, wie in dem ethisch gearteten göttlichen Wesen selbst, so auch im Wesen der göttlich geoffenbarten Gesetzesforderung. — Das hehre Wesen derselben kleidet sich aber von vorn herein in eine, dem pädagogischen Zweck des Gesetzes entsprechende characteristische Form. Die heilige Gesetzesforderung richtet sich nicht in magisch unvermittelter Weise an die menschliche Einzelpersönlichkeit mit irgend welchen sittlichen Idealen oder abstracten Normativbegriffen. Sie hüllt sich vielmehr in die ächt menschliche (anthropopathische) Gestalt einer volksthümlich-heils**geschichtlichen** Erfahrungsthatsache. Der heilige Gott, der mit seinem „Ich bin der Herr dein Gott“ das Gesetz inaugurirt, erklärt durch den Zusatz: „der dich aus Aegyptenland aus dem Diensthause geführt hat,“ dass er innerhalb menschlicher Volksgemeinschaft, die er erlösungskräftig mit sich geeint, seinen heiligen Willen der ganzen alten Menschheit übermitteln will [6]. Daher richtet sich auch das Gesetz vom Sinai

---

[1]) Vgl. Röm. 7, 5. 10 (*ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον*). — [2]) 2 Mos. 20, 1 ff.: Und Gott **redete** alle diese Worte: **Ich** bin der Herr, dein Gott etc. — [3]) Jac. 4, 12: Es ist ein **einiger** Gesetzgeber (*εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης* etc.). — [4]) Joh. 4, 24 (*πνεῦμα ὁ θεός*). 2 Cor. 3, 17 (*ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία*). — [5]) 3 Mos. 11, 44; 1 Petr. 1, 15 f. — [6]) Vgl. 2 Mos. 19, 3 ff. (Ihr sollt mir ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk sein); 5 Mos. 5, 2 ff (der Herr, unser Gott, hat einen Bund mit uns gemacht zu Horeb

mit seinem apodictischen „Du sollst“ zunächst nicht an die Einzelpersönlichkeit als solche, sondern an das Collectivgewissen des Bundesvolkes, an Israel als das Volk heilsgeschichtlichen Berufs [1]). Es ist ein Sittengesetz im eigentlichen Sinne des Wortes, indem es die Sitte, das Gemeinleben des Volkes heiligen und regeln soll. Das zeigt sich wie in der gesammten theocratisch-zeitgeschichtlichen Form der Gesetzesbegründung, so in den Einzelgeboten. Dieser socialethische Zug in der Form und dem Wesen des alttestamentlichen Gesetzes prägt sich vor Allem in den beiden Geboten aus, welche auf der sogenannten ersten und zweiten Tafel obenan stehen. Das „Du“ in dem Verbot des Götzendienstes und in dem Gebot der Pietät gegen Vater und Mutter ist durchaus theocratisch volksthümlich motivirt. Sowohl die Erlösung aus Aegyptenland (beim ersten Gebot), als die Verheissung des langen Lebens in dem gelobten Lande (beim vierten Gebot) haben nur unter der Voraussetzung einen Sinn, dass zunächst nicht die einzelne Menschenseele, sondern das Volksganze, die Collectivseele damit gemeint und angeredet ist [2]). Denn weder sind alle Einzelnen (wir denken an die später Geborenen) persönlich aus Aegyptenland ausgezogen, noch auch kamen sie als Einzelne ins gelobte Land (sie verfielen vielmehr in der Wüste). Durch jene collective Tendenz des geoffenbarten Gesetzes ist selbstverständlich die heilige und verpflichtende Macht der Gebote für die Einzelseele nicht alterirt und aufgehoben, sondern nur vertieft und auf einen höheren Standpunkt erhoben. Es ist der socialethische Standpunkt der Beurtheilung, nach welchem die Einzelpersönlichkeit ein Gottesgebot nur hat und kennt, sofern sie mit dem Volk der Gesetzesoffenbarung gliedlich verwachsen und von dem sittlichen Bewusstsein, von dem Geiste geheiligter Sitte getragen und umgeben ist. — Mit der heilsgeschichtlich-theocratischen Form des Gesetzes ist nothwendig und selbstverständlich eine dem pädagogischen Zwecke entsprechende Schranke in räumlicher und zeitlicher Hinsicht gesetzt [3]). Das Particularistische und Temporäre an dem

---

etc). S. a. 5 Mos. 7, 6. 27, 9 (Heute dieses Tages bist du ein Volk geworden des Herrn, dass du der Stimme deines Gottes gehorsam seist und thust nach seinen Geboten und Rechten). — [1]) Vgl. Röm. 9, 4 f. (Gesetz und Mund gehören Israel zu). Ebr. 9, 19. — [2]) Vgl. 5 Mos. 4, 40; 5, 33; 6, 2 ff., wo diese Verheissung des „langen Lebens“ im gelobten Lande an alle Gebote geknüpft wird, die der Herr dem Volke Israel gebietet. — [3]) Es ist die, namentlich in dem Ebräerbrief nachgewiesene Relativität oder „Un-

geoffenbarten Gesetz untergräbt aber nicht seine universell menschliche Geltung und Bedeutung, sondern bezeugt nur die Geschichtsordnung des heiligen Gottes, der durch seine Willensoffenbarung der Menschheit menschlich nahen will, um seine pädagogischen Zwecke in allmählich organischer Continuität und weiser Sparsamkeit (Oeconomie) zu erreichen [1]).

2. Die Heilsöconomie in der Gesetzesoffenbarung muss uns gerade die Gewähr dafür sein, dass Gott weder — wie der rein supranaturale Standpunkt der Heteronomie es sich denkt — das natürliche Gewissensgesetz durch das geoffenbarte willkürlich auflösen; noch auch — wie der rationalistische Standpunkt der Autonomie es sich vorspiegelt — die dem menschlichen Gewissen bereits bekannte Idee des Guten bloss klären und sanctioniren will.

a. Der heteronome Supranaturalismus verkennt bei seiner Auffassung des geoffenbarten Gesetzes, dass die wunderbare Form dieser Offenbarung die natürliche Gestalt des Gewissensgesetzes nicht zerstören, sondern lediglich verschärfen will [2]). Daher werden wir dieser Gefahr gegenüber die in der Oeconomie des Heils begründete Analogie des geoffenbarten mit dem Gewissensgesetz (§. 37) zu betonen und im weiteren Verlauf unserer Untersuchung, bei der Frage nach dem ewigen Kern und Gehalt des geoffenbarten Gesetzes (§. 45) zu begründen haben. Die Donner vom Sinai sind nur die begleitenden Wunderzeichen dafür, dass die gewaltige Stimme Gottes in der Brust des Menschen eben kraft des Gewissens sein Echo findet. Daher die erschreckende und überführende Macht des göttlichen Gesetzes im Innern des schuldbeladenen Menschen. Das Gesetz erscheint nur als das objectivirte Gewissen und hört damit auf, ein gänzlich anderes (heteronomes) zu sein. Es bezeugt auch sein ewiges Recht in der Zustimmung des noch nicht erstorbenen Gewissens. Es appellirt an das Herz des Menschen und stellt, wie das Gewissen, das Gute in der Form des schlechthin verpflichtenden Postulates hin. Die „Stimme Gottes“, obwohl heilsgeschichtlich von aussen ertönend, klärt und offenbart im Innern des gottesbildlich und für Gott geschaffenen Menschen nur seine eigentliche gottgewollte Bestimmung: ein

---

vollkommenheit“ des Gesetzes. Ebr. 7, 11. 19; 9, 9; 10, 1. 14. — [1]) Ueber die pädagogische oeconomia foederis im A. T.lichen Gesetz vgl. Gal. 4, 1—4 mit Eph. 1, 9. — [2]) Röm. 7, 16 (σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός) vgl. mit Röm. 2, 15. —

gehorsames Kind Gottes zu werden und in seinem Reiche ihm und dem Nächsten in heiliger Liebe zu dienen [1]).

b. Aber gerade diese höhere Bestimmung kommt dem Menschen nicht von selbst zum Bewusstsein [2]). Der autonome Rationalismus verkennt bei seiner Auffassung des geoffenbarten Gesetzes die tiefgreifende Differenz desselben vom natürlichen Sittengesetze. Gegenüber der durch die Sünde bedingten Verdunkelung und Ohnmacht des Gewissensgesetzes (§. 37) konnte das neue Gesetz mit seiner unverwischbaren Klarheit und Kraft nur als ein in die Zeit und Geschichte hineinragendes ewiges Moment, d. h. also nur in wunderbar-*heilsgeschichtlicher* Form sich kund geben. Das Symbol der „steinernen Tafeln“ [3]) ist der sinnbildliche Ausdruck für die felsenfeste Objectivität und Positivität des geoffenbarten Gesetzes. Es soll dadurch bezeugt werden, dass der Mensch nicht mehr kraft seines Gewissens ein Kind Gottes ist, sondern, als ein *Knecht* unter die Zuchtruthe gestellt, die Fesseln der Abhängigkeit von dem absoluten und überragenden Gotteswillen fühlen muss [4]). Das geoffenbarte Gesetz kann ihm also nimmermehr als sein eigenes Gesetz erscheinen, welches er eventuell modificiren, bessern und umwandeln dürfte. Es ist das fordernde *Wort* Gottes an ihn, das positive Gebot, das keinen Widerspruch duldet und schlechterdings an dem Renitirenden sich durchsetzen wird und muss.

3. Daher erscheint dem theocratischen Standpunkt der Gesetzesoffenbarung die *Theonomie* durchaus entsprechend. Es ist ein *göttliches*, kein menschliches Gesetz und muss sich als solches durch seinen gewaltigen Inhalt (§. 45) und seine geistig fortdauernde Macht bewähren. Es steht einzigartig in der Reinheit und Heiligkeit seiner Liebesforderung dem gesammten getrübten ethischen Bewusstsein der gleichzeitigen Völkerwelt gegenüber [5]). Damit ist nicht gesagt, dass die Majestät

---

[1]) Vgl. die Zusammenfassung 5 Mos. 6, 4 ff. mit Marc. 12, 30 ff. etc. — [2]) Es ist gestellt durch die Hand eines Mittlers, Gal. 3, 19; 2 Mos. 19, 3; 5 Mos. 5, 5 ff. — [3]) Vgl. 2 Mos. 24, 18 ff. 34, 28 und 5 Mos. 9, 9 f. (Und der Herr gab mir die zwo *steinernen Tafeln*, mit dem Finger Gottes beschrieben, und darauf alle *Worte*, die der Herr mit euch geredet hatte etc.). — [4]) Vgl. Gal. 3, 23 f.: Ehe der Glaube kam, wurden wir unter dem *Gesetz* vermahnt und verschlossen (*ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συνεκλεισμένοι*). S. Gal. 4, 1–3; 5, 1; Röm. 3, 19: Wir wissen, dass, was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind etc. — [5]) Vgl. 5 Mos. 4, 32 f: Frage nach den vorigen Zeiten, ob je ein solch grosses Ding

desselben sich durch eine unverständliche oder abstracte Weise der Kundgebung ausdrücken müsste. Ist es doch für die Menschheit bestimmt und deshalb in Israel, als dem Typus der Menschheit Gottes, durch menschliche Vermittelung (als mosaisches Gesetz) geoffenbart, um in dieser pädagogischen und particularistischen Vorstufe die Erziehung des gesammten Menschengeschlechts und in ihr des Einzelnen heilsöconomisch anzubahnen. Daher senkt sich die gesetzgebende göttliche Majestät herab in die Niedrigkeit und offenbart sich durchaus in antropomorphisch-geschichtlicher Weise. Das zeigt sich vor Allem darin, dass Gott in menschliche Sprache seine heilige Willensforderung kleidet und dieselbe urkundlich, als geschriebenes Gesetz, der menschlichen Ueberlieferung (Tradition) anvertraut[1]). Das erweist sich ferner in der Menge der Einzelgebote, die sich den Einzel-Velleitäten des sündig zersplitterten menschlichen Eigenwillens gegenüberstellen[2]). Das giebt sich endlich in der Masse des theocratischen Details kund, durch welches Gott seinem Volke die Abhängigkeit zu fühlen geben will, die den abgefallenen Menschen an den Willen Gottes in allen Stücken binden und durch die geheiligte Sitte zum Knechtsgehorsam nöthigen soll. So hüllt sich die specifische Geistigkeit oder der absolut geistliche Character des ewigen Gesetzes[3]) in die Form der dem menschlichen Bedürfniss entsprechenden Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Dadurch verliert es aber nicht seine ewige und geistliche Bedeutung (§. 46), sondern bringt vielmehr dem Volke Gottes seine absolut verpflichtende Macht und sein göttliches Recht erst zu fassbarem Verständniss. Es ist jene Offenbarungsform der Erweis dafür, dass innerhalb der pädagogischen Theocratie auch die Theonomie als eine dem natürlichen Menschen in seiner irdisch-zeitlichen Existenzform geltende begriffen und erfasst sein will.

---

geschehen, oder desgleichen je gehöret sei, dass ein Volk Gottes Stimme gehöret habe reden, wie du gehöret hast etc. — [1]) Vgl. 5 Mos. 6, 7 ff. (Und du sollst diese Worte deinen Kindern schärfen und davon reden, wenn du in deinem Hause sitzest oder auf dem Wege gehest etc.). Vgl. 1 Mos. 18, 19; 5 Mos. 11, 18. 20. — [2]) Es ist ein „Gesetz der Gebote" (*νόμος τῶν ἐντολῶν*) Eph. 2, 15. Matth. 19, 17 etc. — [3]) Röm. 7, 14: denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich (*πνευματικός*) ist. — Ebr. 7, 16 (*νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς*) ist nicht dagegen, da diese Stelle lediglich auf das levitische Priesterthum und dessen leibliche Reinigkeit sich bezieht. —

§. 45. Das wahrhaft Gute oder die **Liebesforderung** als ewiger **Inhalt** des geoffenbarten Gesetzes, im Unterschied von der theocratisch-volksthümlichen und ceremonialgesetzlichen Hülle desselben. — Analogie und Differenz zwischen dem universell gültigen Inhalt des geoffenbarten und natürlichen Sittengesetzes (im Gegensatz zum heteronomen Rigorismus und autonomen Liberalismus). — Die **Gliederung** der Liebesforderung nach den beiden Tafeln des Gesetzes und der Zusammenhang im **Organismus des Decalogs.**

1. Um den ewigen und universell gültigen Inhalt des geoffenbarten Gesetzes zu gewinnen, dürfen wir nicht die theocratisch-nationalen und ceremonial-gesetzlichen Elemente als überflüssigen Ballast über Bord werfen oder als lediglich particularistische und zeitgeschichtliche Hülle abstreifen. Denn diese Form hängt wie wir gesehen, mit dem gottgewollten Wesen und der pädagogischen Aufgabe des Gesetzes nothwendig zusammen. Auch auf neutestamentlichem Boden bezeugt es der „Menschensohn", dass er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern dass jeder Titel desselben (inclusive das theocratische und ceremonialgesetzliche Moment) zur Erfüllung (τελείωσις), zu seinem Ziel und Wesen gelangen muss[1]). Wie aber bei allem fortschreitenden Wachsthum, insbesondere beim Ernährungsprocess bis zum vollen Mannesalter, fort und fort Elemente ausgeschieden werden, damit durch Assimilation der Nahrungsstoffe der Typus, das Ganze wachse und sich ausgestalte, so ist es auch in dem Organismus des geoffenbarten Gesetzes. Diejenigen Elemente[2]), welche dem zeitweiligen Particularismus des nationalen Berufes Israels dienen und welche der vorbereitenden Offenbarungsstufe in weissagender (prophetischer) Tendenz angehören, dürfen zwar nie bei Seite geworfen und ignorirt werden, etwa als rein menschliche oder unnütze Hülle. Sie sollen aber in dem Maasse, als sie erfüllt erscheinen, als wir ihre pädagogische und prophetische Aufgabe verwirklicht sehen, allerdings aufgehoben, d. h. nicht abrogirt, sondern auf einen höheren Standpunkt erhoben werden[3]). Zu diesem „Aufzuhebenden" gehört einerseits (räumlich

[1]) Vgl. Matth. 5, 17 ff.: Bis dass Himmel und Erde vergehe, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch Ein Titel vom Gesetz (ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία ἀπὸ τοῦ νόμου). Wer nun Eines von diesen kleinsten Geboten (τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων) auflöset und lehret also die Menschen, der wird der kleinste heissen im Himmelreich; wer es aber thut und lehret, der wird gross heissen im Himmelreich. Vgl. Matth 15, 3 ff.; Joh. 5, 46 f. Luc. 16, 17: Es ist leichter, dass Himmel und Erde vergehen, denn dass ein Strichlein vom Gesetz falle (ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν). — [2]) Es sind in der pädagogischen Erziehung des noch Unmündigen die στοιχεῖα (Elemente), die mit dem alttestamentlichen Gesetz parallelisirt werden. Gal. 4, 3. 9. Vgl. Ebr. 5, 12 f. Col. 2, 8. — [3]) Vgl. Röm.

betrachtet) alles national Particularistische (die theocratisch-bürgerlichen Lebensregeln), andrerseits (zeitlich betrachtet) alles prophetisch Weissagende (die levitischen Cultusvorschriften). So erwächst aus der particularistisch-prophetischen Schale der gottgewollte Kern des allgemein und ewig gültigen Sittengesetzes. Das alte Testament deutet selbst durch summarische Zusammenfassung (im Deuteronomium) und durch die beiden Tafeln des Decalogs (im Exodus) auf diesen ewigen Gehalt des geoffenbarten Gesetzes als auf das wahrhaft Gute hin; und das neue Testament bestätigt durch den Mund Jesu und der Apostel die allgemeine Gültigkeit und die ewige Bedeutung dieser Gebote, deren zusammenfassende Idee in dem „vornehmsten Gebote" (*πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολή*) wurzelt[1]). So tritt denn inhaltlich betrachtet die unergründliche Tiefe und der universelle Umfang des heiligen Gottesgesetzes in der centralen Grundforderung des sittlichen Hauptgebotes der **Liebe** hervor. Weil Gott selbst als die heilige Liebe erkannt sein will, fordert er auch von seinem Volke jene hingebende Liebe aus allen Kräften, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe[2]). Sie ist im Grunde das Einzige Gebot, weil in ihr sich Alles zusammenfasst (recapitulirt), was als Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe in allen Einzelgeboten und Pflichten sich mannigfach gliedert. Die Liebe ist das **königliche** (theocratische) **Reichsgrundgesetz**, das in allen Einzelgeboten sich entfaltet, wie der Baum in der verzweigten Krone[3]).

2. Im Hinblick auf diese Grundforderung heiliger Liebe müssen wir einerseits **die Analogie**, andrerseits **die Differenz** zwischen dem Inhalt des geoffenbarten und natürlichen Sittengesetzes hervorheben.

a. Im Gegensatz zu jenem heteronomen Rigorismus, der die abstracte Uebernatürlichkeit (Jenseitigkeit) jener sittlichen

---

10, 4: Christus ist des Gesetzes Ende (*τέλος* = Ziel), weil in ihm die Erfüllung sich vollzieht (Matth. 5, 17). So veraltet (*πεπαλαίωκε*) das Gesetz (Ebr. 8, 13) und wird durch die heilsgeschichtliche Realisation in seinen vorbildlichen Momenten (*σκία τῶν μελλόντων*, Col. 2, 16 f. Ebr. 10, 1) allerdings aufgehoben. Ebr. 7, 18 f. 10, 9 (*ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*) — [1]) Vgl. Matth. 22, 40: In diesen zweien Geboten (der Gottes- und Nächstenliebe) hanget das ganze Gesetz (*ὅλος ὁ νόμος*) und die Propheten. So auch Röm. 13, 8 ff. (wer den Andern liebet, der hat das Gesetz erfüllet — *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*). — [2]) 5 Mos. 6, 4 f.; Marc. 12, 30 f. — [3]) Jac. 2, 8 wird es ausdrücklich als *νόμος βασιλικός* bezeichnet. —

Centralforderung behauptet, muss darauf hingewiesen werden, dass die Idee der Liebe nicht wie ein Deus ex machina in die Welt der Geschichte und in die Menschenbrust sich hineinsenkt. Sie knüpft vielmehr an das im Gewissen vorhandene Gefühl des Sollens an, läutert und verklärt nur jene dunkle Ahnung im menschlichen Gemüthe, dass dasjenige wahrhaft gut sein müsse, was Gott und Menschheit, Nothwendigkeit und Freiheit, Gattung und Einzel-Ich im tiefsten Sinne eint, ohne die Unterschiede zu nivelliren. Das ist aber lediglich in dem Gesetze der Liebe ermöglicht (vgl. §. 5 ff.), welches daher auch in dem Gewissen des aufrichtigen natürlichen Menschen ohne Weiteres die tiefste, uninteressirte Zustimmung wecken und ohne Widerrede als berechtigt anerkannt werden wird. Auch die edleren Heiden haben in ihren Tugendidealen bereits eine dunkle Vorstellung von der bauenden und erhaltenden Macht der Liebe gehabt und den Inhalt ihres natürlichen Sittengesetzes (§. 37) diesem Ideale angenähert. Selbst die Forderung der Feindesliebe ist ihnen nicht schlechthin fremd. Man hat daher mit Recht darauf hingewiesen, dass die Entfaltung der Liebesforderung in den zehn Geboten mit dem natürlichen Sittengesetz zusammenstimme und wohl geeignet sei, auch für die bürgerliche Rechtsordnung als grundlegendes Fundament zu dienen.

b. Gleichwohl erscheint es als eine pure Illusion des autonomen Liberalismus, wenn er meint, dass auf dem Wege freier humaner Entwickelung, durch fortschreitende Selbstgesetzgebung vom Boden des Naturrechts aus, die Menschheit oder gar das Einzelindividuum zur vollen und reinen Ausgestaltung der Idee der Liebe hätte gelangen können. In keinem Volk, in keinem natürlichen Sittengesetz finden wir diese Forderung normal ausgeprägt. Das verdunkelte Gewissen ist kein ungetrübter Spiegel der Gotteserkenntniss. Und weil Gott nicht als heilige Liebe von der natürlichen Menschheit erkannt und geglaubt wird, so kann sich auch die absolute Liebesforderung nicht rein und voll im Bewusstsein der natürlichen Menschheit gestalten. Sie muss, wie wir gesehen (§. 44, 2. b.), von aussen, durch heilende und klärende Offenbarung an ihn herantreten. Darin liegt die specifische Differenz zwischen dem auf Theonomie ruhenden und dem autonom sich gestaltenden Sittengesetz[1]).

---

[1]) S. o. §. 44, 3 und Anm. 2 ff. auf S. 477. — Der specifisch christliche Gedanke des „neuen Gebotes“ der Liebe (καινὴ ἐντολή. Joh. 13, 34 f.; 1 Joh. 2, 7) ist nur im Zusammenhang der Lehre vom „neuen Menschen“

3. Dass aber auch bei der centralen Liebesforderung die Theonomie sich nicht in abstract-magischer Weise gestaltet, sondern, dem menschlichen Bedürfniss Rechnung tragend, innergeschichtlich und anthropomorphisch sich ausprägt, zeigt die organische Gliederung des geoffenbarten Gesetzes im Decalog. In der alttestamentlich-theocratischen Gestalt desselben ist bereits jene allgemein gültige universelle Liebesforderung nachweisbar, welche das Verhalten des Menschen Gott und dem Nächsten gegenüber für alle Zeiten regeln soll. Die geheiligte Selbstliebe wird dabei als eine in der Bethätigung der Gottes- und Nächstenliebe eo ipso sich kund gebende und bewährende angesehen [1]). Durch das Verbot des bösen Gelüstes erscheint sie ausserdem in negativer Form sanctionirt [2]). — Mag man nun die Detaileintheilung der zehn Gebote als eine biblisch-theologische Frage so oder anders begründen und lösen: jedenfalls ist die principielle Zweitheilung der ersten und anderen Tafel zur Regelung der Gottes- und Nächstenliebe eine allgemein anerkannte [3]). Auch die Zweitheilung ist aber insofern nur von pädagogischer Bedeutung (ad hominem sich gestaltende), als die Gottesliebe bereits die Liebe zum gottesbildlichen Mitmenschen nothwendig in sich schliesst, und die Nächstenliebe die practische Vorschule der Gottesliebe genannt werden kann. Daher wird das Gebot der Nächstenliebe als mit dem der Gottesliebe geradezu

---

(Abschn. II.) verständlich und bezieht sich nicht auf den Gegensatz zum natürlichen Sittengesetze, sondern zum alttestamentlichen Gesetzesstandpunkt. Neu wird das Gebot der Liebe eben dadurch, das in Christo die Gottesliebe und unsere Kindschaft verbürgt, und somit eine neue Weltordnung (καινὴ κτίσις, 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15) offenbar wird. Vgl. Joh. 15, 12. 17. — [1]) Das „wie dich selbst“ als Zusatz zum Gebote der Nächstenliebe im neuen (ὡς σεαυτόν, Matth. 22, 39; Marc. 12, 31; ὡς ἑαυτόν. Röm. 13, 9), wie im A. T. (3 Mos. 19, 18: אָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ) weist auf das Selbstverständliche der Selbstliebe hin. — [2]) Vgl. 2 Mos. 20, 17, in dem sogen. neunten und zehnten Gebote das „du sollst dich nicht lassen gelüsten“ (לֹא־תַחְמֹד), welches Paulus (Röm. 7, 7: οὐκ ἐπιθυμήσεις) als einen, die eigene sündige Herzenslust treffenden und strafenden Hauptgedanken des Gesetzes hervorhebt. — [3]) Wiederholt werden im A. T. die zwei Tafeln des Zeugnisses (שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת) als steinerne (אֶבֶן), mit dem Finger Gottes beschriebene (כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים) hervorgehoben. 2 Mos. 31, 18; 32, 16; 5 Mos. 9, 10. —

identisch bezeichnet [1]), während in der Ausübung beider das eigene Ich, das Selbst als gottgeheiligtes Object der Liebe bereits vorausgesetzt ist. — Verfolgen wir nun im Einzelnen die Gliederung der Gebote in beiden Tafeln, so zeigt sich eine bewunderungswürdige, alle menschlich-sittlichen Verhättnisse umfassende Ordnung. Wir sehen dabei von der vorwaltenden, dem negativen Character des sittlich Bösen entsprechenden Gestalt des Verbotes ab. Sie hat lediglich practische Bedeutung und involvirt, trotz der negativen Form, stets ein positives (imperatives) Gebot. Die Heiligung des Lebens in der Liebe ist und bleibt der sich hindurchziehende rothe Faden; daher auch in jedem der zehn Gebote (resp. Verbote) ein positives Gut als das von Gott geheiligte und in dem menschlichen Verhalten zu heiligende Moment vorausgesetzt ist und nachgewiesen werden kann. — Bei der ersten Tafel ist die Heiligung unseres Verhältnisses Gott gegenüber der centrale Gedanke. Mit dem erhabenen und erhebenden Ich (der Herr dein Gott) wendet er sich an das Du seines Volkes und will in Gesinnnung (Herz), Wort (Mund) und That (Werk) die Beziehung des Menschen zu dem persönlichen Gott in seinem überweltlich geistigen Wesen (erstes Gebot), in seiner Namenskundgebung (Selbstoffenbarung im Wort, zweites Gebot) und in seinem Reiche auf Erden (gottesdienstliche Gemeinschaft, drittes Gobot) geheiligt wissen. Unter den Gesichtspunkt des wahren Gottesdienstes wird daher nicht blos die Gottesverehrung mit Herz und Wort, bei Ausschluss alles feinen und groben Götzen- und Bilderdienstes, gestellt, sondern auch die positive Arbeitsleistung, als nothwendige Bedingung einer wahren und gottgefälligen Sabbathheiligung, vorgeschrieben [2]). — Bereits in

---

[1]) Daher wird in der Schrift, trotz der Betonung des vornehmsten Gebotes (*πρώτη ἐντολή*), doch das andere (*δευτέρα*) als demselben gleich (*ὁμοία αὕτη*) bezeichnet (Marc. 12, 31; Matth. 22, 39 etc.). Nur von diesem Gesichtspunkte aus lässt es sich verstehen, dass Christus nur die Nächstenliebe seinen Jüngern beim Abschiede ans Herz legt (Joh. 13, 34 f.; 15, 12. 17; 17, 21 ff.), und dass Paulus (Röm. 13, 8 f.) die Liebe zum Nächsten als des gesammten Gesetzes Erfüllung preist. (*ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε*). In dem Wort von der Nächstenliebe erscheinen hm die Einzelgebote recapitulirt (*ἀνακεφαλαιοῦται*). — [2]) Vgl. 2 Mos. 20, 4 f.: Du sollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen . . . bete sie nicht an und diene ihnen nicht; und besonders v. 9: Sechs Tage sollst du arbeiten (תַּעֲבֹד) und thun all dein Berufsgeschäft (מְלַאכְתֶּךָ). Vgl. Röm. 12, 1

der ersten Tafel erschien beim Ausgangs- und Zielpunkt derselben der Gemeinschaftsfactor (s. o. §. 44, 1) in den Vordergrund gestellt, so dass ohne ein erlöstes Bundes*volk* und ohne gemeinsame Cultusordnung im *Reiche* Gottes auf Erden keine wahre Gottesverehrung für den Einzelmenschen gedacht werden kann. So wird auch in der zweiten *Tafel*, durch welche das Verhältniss zu den Mitmenschen geheiligt werden soll, vor Allem jene Urgemeinschaft sanctionirt, welche die *organische* Basis aller menschlichen Gemeinschaftsbildung ist[1]). Mit dem *vierten* Gebot wird die Nächstenliebe (im Gegensatz zur nivellirenden Gleichheits-Tendenz aller Atomisten) als das wahrhaft organisirende Princip anerkannt und geheiligt. Durch Auctorität und Pietät, durch die ehrfurchtsvolle Anerkennung der Vater- und Mutterstellung, wird allein die *gott*gewollte Liebes*ordnung* (die freie Ueber- und Unterordnung in Haus und Schule, Staat und Kirche) auf Erden ermöglicht und garantirt[2]). Daran knüpft sich sachgemäss die Sanction aller, die menschlich-sittliche Gemeinschaft bedingenden Güter. Vor Allem erscheint das *leibliche Leben* (*fünftes* Gebot) und die das Leben erzeugende Institution der *Ehe* (*sechstes* Gebot) geheiligt, weil die Liebe das Leben bedingende und erhaltende Princip ist, während die Lieblosigkeit (s. o. §. 38 ff.) das Leben zerstört und die Gemeinschaft zerreisst[3]). Sodann wird das für die menschliche Lebenserhaltung nothwendige *materielle* und *geistige Eigenthum*: das irdische Gut (der dingliche Arbeits-Erwerb) und der gute Name (die persönliche Ehre) durch das *siebente* und *achte* Gebot gewahrt und geheiligt. Damit ist positiv die ernste Liebes*arbeit* für materielle Güterproduction und gerechte Gütervertheilung, wie andrerseits die wahrhafte Liebes*achtung* für die persönliche gesellschaftliche Stellung des Nächsten gefordert. — Schliesslich greift das sogen. *neunte* und *zehnte* Gebot, indem beide ihrer sittlichen Grundidee nach nothwendig zusammengehören, wiederum in das Herz des Menschen und

---

(λογικὴ λατρεία) und Jac. 1, 27 (θρησκεία καθαρά). — [1]) Es wird daher (Eph. 6, 2) als das erste Gebot, das Verheissung (irdischen Segens) hat, bezeichnet (ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ). 2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 5, 16. Matth. 15, 4. — [2]) Ans vierte Gebot knüpfen sich daher alle Mahnungen der Pietät im Hause (Eph. 6, 5 f.; Tit. 2, 9; 1 Petr. 2, 18), im Staate (1 Petr. 2, 13 ff. Röm. 13, 1 ff.) und in der Heilsgemeinde (1 Petr. 5, 5; Eph. 5, 21) etc. etc. S. u. §. 92 ff. im speciellen Theile. — [3]) Vgl. die tief greifende Auslegung des fünften und sechsten Gebotes in der Bergpredigt Matth. 5, 21 ff. und 26 ff. —

fordert die Heiligung des Innern (das reine Gewissen) im Hinblick auf alle practischen Beziehungen zwischen Mensch und Mitmensch. Die Ueberwindung des bösen Gelüstes, der selbstsüchtigen Begierde (§. 29 ff.) erscheint als die summarische Grundbedingung für die Erfüllung der gesammten Liebesforderung. Die Heiligung des Herzens in der selbstlosen Liebe, wie sie im Anfang und Ende des Decalogs hervortritt und so den Kreis göttlicher Gebote zusammenschliesst, involvirt auch die wahre Selbstheiligung und Selbstliebe. So ist denn die Liebe des Gesetzes Erfüllung (§. 66), die einzig befreiende Macht des Guten.

§. 46. Die absolut verpflichtende Macht und das göttliche Recht im geoffenbarten Gesetz. — Das segensreiche und sittlich belebende Moment oder der geoffenbarte Liebeswille im heiligen Gottesgesetz (im Gegensatz zum sadducäisch-epicuräischen Antinomismus); das fluchbringende und tödtende Moment oder der geoffenbarte Zornwille im heil. Gottesgesetz (im Gegensatz zum pharisäisch-stoischen Nomismus). — Der positive Zweck des geoffenbarten Gesetzes gegenüber der alten Menschheit als Damm (Riegel) und Kraft (Spiegel) der Sünde.

1. Dass auch innerhalb der natürlichen Menschheit Pflicht und Recht walten und mit dem Gefühl des Sollens im engsten Zusammenhange stehen, haben wir als ein Zeugniss gottesbildlicher Anlage und höherer Bestimmung (§. 28. 36 ff.) unseres Geschlechts erkannt. Aber die Pflichten collidiren und die Rechte schwanken, weil das natürliche Pflicht- und Rechtsbewusstsein den alterirenden Einflüssen des sündlichen Eigenwillens unterworfen ist. Durch das gottgeoffenbarte, heilsgeschichtlich verbürgte und im Gewissen bezeugte Sittengesetz ist die Menschheit von der quälenden Ungewissheit über das, was sie soll, erlöst. Das Kategorische des Sittengesetzes (§. 35, 3) kommt hier zu voller Realisation. Die verpflichtende Macht desselben auf Grund des unbedingten Rechts des Gesetzgebers ist eine absolute. Alle menschlichen Pflichtbegriffe und Rechtsideen müssen auf diese Central-Auctorität des Welturhebers (Auctor) zurückgeführt werden und von ihr die Sanction entnehmen [1]). Denn derselbe Herr redet und gebietet, der Himmel und Erde gemacht hat. Wie sein Wille das All beherrscht, wie er im Naturgesetz und der zusammenhängenden Logik allen Geschehens seine regelnde Macht kund giebt, so gebührt es auch ihm allein, Recht und Pflicht in schlechthin imperativer, kate-

---

[1]) Das alttestamentliche Recht (מִשְׁפָּט) und Gesetz (מִצְוָה, חֹק) entspricht dem neutestamentlichen δικαίωμα und νόμος (ἐντολή). Es sind stets Correlatbegriffe. Vgl. Exod. 18, 20; 26, 46; Deut. 26, 16 ff. —

gorischer Form festzustellen [1]). Ist das Naturgesetz bereits insofern ein imperatives, als es ein unbedingt herrschendes (imperans) ist (§. 35), so muss auch der Wille des absolut guten Gottes in der Sphäre des Geistes und der Freiheit, oder was dasselbe, im Gebiet der Geschichte schlechterdings zur Herrschaft gelangen. Mit seinem apodictischen „Du sollst“ — stellt er die Erfüllung des Gebotes nicht etwa in die freie Willkür des Menschen, sondern er fordert dieselbe in unbedingter Weise, so dass im Fall des Widerstrebens jenes Gesetz sich an dem Renitirenden als eine richterliche Macht *durchsetzt*. Daher adstringirt uns das Gesetz zu unbedingtem Gehorsam und stellt Segen oder Fluch für die Erfüllung oder Nichterfüllung von Seiten des Menschen in Aussicht [2]). Objectiv erfüllt wird es jedenfalls [3]), so oder so, sei es durch die Befolgung, sei es durch die reagirende Macht der Strafe (§. 51).

2. In dieser apodictischen, schlechthin verpflichtenden Macht des Gesetzes liegt, wie der Zusatz zum ersten Gebot (der sogenannte „Schluss der Gebote“) bekundet, einerseits für den Menschen und seine sittliche Entwickelung eine fördernde Kundgebung des göttlichen *Liebeswillens*, andrerseits eine richtende Offenbarung des göttlichen *Zornwillens*. Jenes verkennt der *antinomistische*, freiheitsdurstige *Liberalismus*, welcher (in sadducäischer oder epicuräischer Form) jegliches von aussen kommende, geoffenbarte Gesetz als eine blos knechtende Fessel desavouirt und für Autonomie schwärmt. Dieses ignorirt der nomistische, freiheitsfeindliche *Rigorismus*, welcher (in pharisäischer oder stoischer Form) durch äussere Satzung (Heteronomie)

---

[1]) Daher wird die Parallele des göttlichen Natur- und Sittengesetzes in der heil. Schrift so häufig hervorgehoben, wie namentlich Ps. 19, v. 2. 8. vgl. mit v. 9 ff. Ps. 104 und 119. — [2]) Vgl. 5 Mos. 11, 26: Siehe ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch: den *Segen* (vgl. 2 Mos. 20, 6, den sogenannten „Schluss der Gebote“, eigentlich Zusatz zum ersten Gebot), so ihr *gehorchet* den Geboten des Herrn eures Gottes; den *Fluch* aber (vgl. 2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 27, 26; Jer. 11, 3; Ps. 119, 21; Gal. 3, 10), so ihr nicht gehorchen werdet den Geboten des Herrn etc. Vgl. Röm. 2, 13: Sintemal vor Gott nicht die das Gesetz *hören* gerecht sind, sondern die das Gesetz thun etc. (Jac. 1, 22 ff.). — [3]) Ps. 111, 7 f: Alle seine Gebote sind rechtschaffen; sie werden *erhalten* (eigentlich festgestellt, fundamentirt: סְמוּכִים) immer und ewiglich (לָעַד); Ps. 94, 15 (Recht muss doch Recht bleiben) etc. Vgl. auch Joh. 10, 35 (*οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*, nach v. 34 = *νόμος*). —

mit kategorischem Imperativ die Menschheit glaubt bessern und erneuern zu können.

a. Dem ersteren Extrem (des Antinomismus) gegenüber wird darauf hinzuweisen sein, dass der Mensch ohne gottgeoffenbartes Gesetz weder zu wahrer Selbsterkenntniss, noch zu tieferer Gotteserkenntniss käme. Daher will das Gesetz, wie es auch in Israel verstanden wurde [1]), zunächst als ein sittlich belebendes Moment in seiner segensreichen und bewahrenden Bedeutung erfasst sein. Denn, wie es heilsgeschichtlich mit der Stiftung des Gesetzesbundes, also mit der Gnaden- und Erlösungsoffenbarung (Versöhnungsopfer) in nothwendigem Zusammenhange steht, so soll und kann es noch fort und fort der alten Menschheit bezeugen, dass Gott sie nicht verloren giebt, sondern sie retten will [2]). Sonst würde er ihr seinen Willen gar nicht kund geben. Das segensreich belebende Moment liegt, ethisch betrachtet, darin, dass wir nicht blos über Pflicht und Recht aufgeklärt werden, sondern dass wir auch in der Arbeit unter dem Gesetz zur Klarheit und Wahrheit über uns selbst und unser Wesen gelangen. Diese heilsame Zerstörung der Illusion ist für den zur Leichtfertigkeit in der Selbstbeurtheilung und zur Faulheit in der Selbstüberwindung so sehr geneigten Menschen schlechthin nothwendig, wenn er nicht in der Verblendung und Sicherheit zu Grunde gehen soll. Zugleich ist dieses Gesetz eine durch Generationen hindurch wirkende Macht gemeinsamer Sitte und bindet den Einzelnen in segensreicher Weise an die Gemeinschaft, ohne welche er weder zu sittlicher Anstrengung, noch zu sittlicher Selbsterkenntniss gelangt [3]). Endlich stellt das Gesetz für den Ernst der erstrebten Erfüllung einen

---

[1]) Vgl. 2 Mos. 19, 5 (Ihr sollt mein Eigenthum sein etc.) mit 5 Mos. 4, 31 f.; 5, 2 ff.; 7, 6 ff.; 26, 18 f; 28, 9 ff. Röm. 9, 4. 3 Mos. 18, 5: Ihr sollt meine Satzungen und Rechte halten; denn welcher Mensch dieselben thut, der wird dadurch leben; denn ich bin der Herr etc. Röm. 10, 5. Gal. 3, 12 (ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς). — [2]) „Ich habe keinen Gefallen am Tode des Sterbenden, spricht der Herr Herr etc.“. Ez. 18, 23. 32; 33, 11. Vgl. 2 Petr. 3, 9 (μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι). — [3]) Vgl. 5. Mos. 4, 5 ff., wo Moses spricht: Siehe ich habe euch gelehret Gebote und Rechte, wie mir der Herr geboten hat . . . Wo ist so ein herrliches Volk, das so gerechte Sitten und Gebote habe, als alles dies Gesetz, das ich euch heutigen Tages vorlege. Hüte dich nur, dass du nicht vergessest der Geschichte, die deine Augen gesehen haben . . . Und sollst deinen Kindern und Kindeskindern solches kund thun. Auch 5 Mos. 6, 7 f.; 11, 9 etc. wird stets alles Gewicht auf das „Lehren der Kinder“ gelegt. Vgl. Ps. 77, 12. —

wohlthuenden Lohn in Aussicht, der zwar nicht Motiv des Gehorsams sein soll, wohl aber als der segensreiche Erfolg desselben bezeichnet werden darf[1]).

b. Dem andern Extrem (des Nomismus) gegenüber wird hervorgehoben werden müssen, dass das geoffenbarte Gesetz als heilige Liebesforderung schlechterdings keinen wahren, innerlichen Liebesgehorsam zu erzeugen vermag. Es fehlt dem Gesetz als solchem die bewegende Kraft, das ausreichende Motiv zur Willenserneuerung. Furcht kann und soll es erzeugen. Eine knechtende Macht ist es. Aber befreien und regeneriren ist weder seine Mission, noch seine Macht. Das zeigt sich bereits in dem Widerspruch, der ihm wegen der empirischen Sündhaftigkeit derer, denen es gilt, anhaften muss: dass es nämlich Liebe, welche als solche die freieste Herzens- und Gesinnungssache ist, apodictisch fordert. Dieser Widerspruch wohnt nicht dem gesetzgebenden Willen als solchem inne, sondern ist nur das Resultat der eigenwilligen Liebesverweigerung von Seiten der Menschheit. Daher muss das Gesetz durch Aussprechen der Liebesforderung den factischen Widerspruch der Sünde mit dem heil. Gotteswillen aufdecken und das absolute Recht göttlicher Heiligkeit feststellen[2]). Eben dadurch aber wird das Gesetz nothwendig eine kritische Macht für die sündige Menschheit. Es constatirt den Fluch, der der Sünde anhaftet, und offenbart den heiligen Zornwillen Gottes über alle Gesetzwidrigkeit[3]). Das ist der fortwirkende Fluch des Gesetzes und seine tödtende Macht. Es ist der alte Bund, welcher das „Du musst sterben“ und „du bist des Todes schuldig“ dem Menschen zuruft. Das Gesetz kann nicht selig und vollkommen machen[4]): denn es ist das göttliche Zeugniss von dem gestörten Kindesverhältniss der Menschheit zu Gott[5]).

---

[1]) Vgl, oben Anm. 2. S. 486. — [2]) Röm. 7, 13: auf dass die Sünde würde überaus sündig (*καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός*) durch das Gebot. Gal. 2, 16; Röm. 3, 20. — [3]) Röm. 3, 19 ff.: Wir wissen, dass, was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, auf dass aller Mund verstopfet werde und alle Welt Gott schuldig (*ὑπόδικος*) sei etc.; 4, 15: denn das Gesetz richtet nur Zorn an (*ὀργὴν κατεργάζεται*). Ebenso Röm. 7, 10 ff. Gal. 3, 10 und 13 (*κατάρα τοῦ νόμου*). — [4]) Ebr. 7, 19: das Gesetz konnte nichts vollkommen machen (*οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος*). Vgl. Gal. 3, 11: dass durch das Gesetz niemand vor Gott gerecht wird, ist offenbar. Röm. 8, 3 (*τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου*). [5]) Daher das Gesetz als „tödtender Buchstabe“ bezeichnet wird 2 Cor. 3, 6; Röm. 7, 6. — Das Gesetz ist eine wiederholte Erinnerung an die Sünden (*ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν*

3. Damit ist aber auch der positive Zweck des geoffenbarten Gesetzes der alten Menschheit gegenüber aufs Klarste angedeutet. Es soll als eine pädagogische Macht zur Vernichtung des Selbstruhmes und aller menschlichen Höhe wirken [1]). Es soll den Menschen klein machen, ihn in die Selbsterkenntniss treiben und zum Verzagen an der eignen Kraft bringen, um eben dadurch „ein Zuchtmeister auf Christum“ zu werden [2]). — Freilich ist das gar nicht anders möglich, als auf dem Wege ernster sittlicher Arbeit unter der Zucht und Schranke des Gesetzes. Es wirkt eben nimmermehr als Spiegel der Selbsterkenntniss, wenn es nicht zuvor als Damm und Riegel der Sündenlicenz im Leben des Menschen sich bewährt hat. Es ist die gefährlichste Selbsttäuschung, wenn der Mensch durch blosse Reflexion über den Inhalt des Gesetzes bereits zur wahren Selbsterkenntniss meint gelangen zu können [3]). Die Frohnarbeit unter dem Gesetz ist zunächst die gottgewollte Schule (usus civilis), in welcher der Mensch sich zum Gehorsam in allen einzelnen und kleinen Beziehungen des äusseren und innern Lebens anhält und so zu sagen abquält. So kann und wird er zu der Erkenntniss gelangen, dass seine Sünde blutroth [4]) und seine Leistungsfähigkeit erbärmlich ist. So wird ihm das Gesetz eine Kraft der Sünde [5]), d. h. die Sünde muss nicht blos in seinen eigenen Augen und nach Gottes Urtheil grösser erscheinen, sondern sie wächst thatsächlich gegenüber dem erhöhten Maasstabe und der verschärften Forderung. Denn die eigensüchtige Begierde (§. 29) und ihre selbstsüchtigen Folgen (§. 31) werden durch das Gesetz nicht nur nicht überwunden, sondern erregt und gesteigert [6]). Die Sünde wird in der That überaus sündig durch das Gebot, und eben dadurch muss dem Sünder das Gesetz ein Weg zu angstvoller Selbsterkenntniss und ernstem Selbstgericht sein. Es vollzieht sich also der sogen. pädagogische Zweck

---

Ebr. 10, 3). — [1]) 1 Cor. 1, 29: auf dass sich vor ihm kein Fleisch rühme. Vgl. Eph. 2, 9 mit Röm. 3, 27: Wo bleibt nun das Rühmen (ἡ καύχησις); es ist ausgeschlossen (ἐξεκλείσθη). Röm. 4, 2. — [2]) Gal. 3, 22—24: die Schrift hat es Alles beschlossen (συνέκλεισεν) unter die Sünde ... daher ist das Gesetz unser Zuchtmeister auf Christum (παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χριστόν) geworden. — [3]) Vgl. die Polemik Pauli gegen diesen judaistischen Irrthum Röm. 2, 17 ff. — [4]) Jes. 1, 18. — [5]) 1 Cor. 15, 56: die Kraft aber der Sünde (ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας) ist das Gesetz. Röm. 5, 20: Das Gesetz ist neben eingekommen (παρεισῆλθεν), auf dass die Sünde (παράπτωμα) mächtiger würde (πλεονάσῃ). — [6]) Röm. 7, 7 ff. (ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς). S. o. Anm. 2 f. S. 488.

(usus paedagogicus oder elenchticus) des Gesetzes nur unter der Voraussetzung, dass die Schrecken des Gesetzesfluches (terrores conscientiae) von dem unter dem Gesetz sich abarbeitenden Menschen erfahren worden sind. Der alte Mensch muss erst seiner Hoffnungslosigkeit inne werden und in die Hölle der Verzweiflung gerathen. Er muss den Tod schmecken, wenn er zum Leben gerettet werden soll. Das Gesetz ist der göttliche Factor für diese entscheidende Krisis.

B. Die sündliche Herzensstellung des natürlichen Menschen im Hinblick auf das Ziel seiner Lebensentwickelung, oder die Hoffnungslosigkeit des alten Menschen in ihrer practischen Verzweigung (§. 47–49).

§. 47. Die sündliche Herzensstellung als Hoffnungslosigkeit im Verhältniss zum eigenen Ich. — Die unauslöschliche Tendenz auf Hoffnung und der Unsterblichkeitsgedanke im natürlichen Menschen (gegenüber der pessimistisch-naturalistischen Resignationstheorie); die Ziellosigkeit und die Todeserwartung in der natürlichen Hoffnung (gegenüber der optimistisch-rationalistischen Illusionstheorie). — Die Folgen der Hoffnungslosigkeit in ihrer practischen Verzweigung im Hinblick auf das Einzelsubject nach Seele und Leib, Person- und Naturleben.

1. Suchen wir zunächst, abgesehen von dem „zwischen eingekommenen“ [1]), geoffenbarten Gesetz (§. 44—46), die innere Stellung des natürlichen Menschen zu dem nothwendigen Ziel (τέλος) seiner Lebensentwickelung uns zu vergegenwärtigen. Das Gesetz bringt in dieser Hinsicht keine wesentliche Aenderung hervor. Jedenfalls ist es kein Mittel, Begeisterung und Hoffnung durch Klarlegung des Zieles zu wecken. Denn es setzt dem Menschen zwar seine ideale Bestimmung unzweideutig und unwidersprechlich vor die Seele; aber es hilft ihm nicht, dieselbe zu erreichen, da es nicht gebend, sondern fordernd auftritt. Es macht ihn nicht reicher, sondern ärmer. Denn Reichthum und Armuth lassen sich nur nach dem Verhältniss von Schuld und Leistungsfähigkeit bemessen. Wird die Schuld im umgekehrten Verhältniss zur Zahlungsfähigkeit erhöht, so wächst die Armuth. Arm aber ist im Grunde nur der, welcher „keine Hoffnung“ hat, d. h. welchem die Zuversicht auf ein zu erreichendes ideales Ziel seiner Bestimmung fehlt. Diese Zuversicht ist die Grundbedingung sittlicher Arbeitsfreudigkeit. Ihr Mangel ist identisch mit dem sittlichen Elend und trägt den

---

[1]) Röm. 5, 20.

Keim der Verzweiflung in sich. — Sofern nun der alte Mensch, durch die sündige Lust (§. 29 f. 32 f.) geknechtet, gegenüber der in Gesetz und Gewissen ausgesprochenen Liebesforderung (§. 45) sich der eigenen Lieblosigkeit (§. 38 ff.) und also auch seiner sittlichen Ohnmacht doppelt bewusst werden muss, trägt sein Gesammtzustand im Hinblick auf das ideale Ziel seines Strebens einen schlechterdings hoffnungslosen Character. Die heidnische Form der „Hoffnung“ (spes incertae rei nomen est) ist nur der Ausdruck innerlicher Ungewissheit über das, was kommen kann und wird, also specifisch hoffnungslos [1]). — Diese Hoffnungslosigkeit erweist sich vor Allem als eine lähmende Macht in Beziehung auf das eigene Ich. Denn zunächst ist der natürliche Mensch gänzlich im Unklaren über das, was schliesslich aus ihm werden soll; und diese Unklarheit muss, bei der unleugbaren Gewissheit des Todes, all seiner Arbeit den Stempel der Zwecklosigkeit aufprägen, d. h. ihn sittlich lahm legen, weil ohne Teleologie es keine sittliche Willensenergie giebt. Falls er aber aus der Gottesoffenbarung in Natur und Gewissen sich seine ideale Aufgabe und Bestimmung vorschreiben lässt und dieselbe in thesi anerkennt, so fehlt doch die Zuversicht auf die Erreichbarkeit derselben in praxi, d. h. der natürliche Mensch vermag, im Bewusstsein des Widerspruchs zwischen Ideal und Wirklichkeit, die Kluft durch eigene Kraft nicht zu überbrücken, des Ideals sich nicht zu erfreuen, woraus ebenfalls ein sittlich depravirender Einfluss auf seine Gesammtthätigkeit folgen muss.

2. Aus diesem Elend der Hoffnungslosigkeit vermag ihn weder die pessimistisch-naturalistische Resignationstheorie, noch die optimistisch-rationalistische Illusionstheorie zu befreien.

a. Mit der Resignation, als dem grundsätzlichen Verzicht auf ein persönliches Fortleben des Ich und auf ein positives Ziel individueller Entwickelung, ist schlechterdings nichts geholfen. Denn das gottesbildlich angelegte (§. 26) menschliche Ich kann sich nun einmal mit dem Gedanken, ins All oder in die Natur aufzugehen und schlechterdings in seinem Selbstbewusstsein ver-

---

[1]) Daher auch die Schrift die Heiden characterisirt „als solche, die keine Hoffnung haben“ (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες). Eph. 1, 12; 1 Thess. 4, 13; vgl. Phil. 3, 19, wo als das Ende (τὸ τέλος) der Gottlosen das Verderben (die ἀπώλεια) bezeichnet wird. Ps. 73, 17 und 19 (sie nehmen ein Ende mit Schrecken). — 1 Petr. 4, 17 (τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων).

nichtet zu werden, nicht befreunden und beruhigen. Die unauslöschliche Tendenz auf Hoffnung ist ihm so lange tief eingeprägt, als das Ich überhaupt noch sich reflectirend (denkend) bewegt und zwecksetzend (wollend) arbeitet; daher der Unsterblichkeitsgedanke wie ein steter Refrain die Idealwelt des ganzen Heidenthums durchzieht und in der Brust des natürlichen Menschen als ein nicht zu verlöschendes Postulat sich geltend macht.

b. Auf der anderen Seite vermag die optimistische Illusionstheorie das menschliche Ich nicht mit dem abstracten Hinweis auf eine geistige und persönliche Fortdauer zu trösten oder zu begeistern. Denn der blosse Unsterblichkeitsgedanke legt sich nur wie ein beunruhigender und neckender Dämon auf die Seele des irdisch und fleischlich gebundenen Menschen. Entweder weckt er in ihr den quälenden Gedanken der schliesslichen Rechenschaft und Vergeltung, oder er verliert sich in die nebulosen Gefilde eines schattenhaften Jenseits. Mit der Todeserwartung ist auch das deprimirende Gefühl der Ziellosigkeit für die an Zeit und Raum gebundene Persönlichkeit nothwendig verbunden.

3. Daraus ergiebt sich für die Stellung des natürlichen Menschen zu seinem eigenen Ich in Beziehung auf die schliessliche (eschatologische) Entwickelung seines Person- und Naturlebens eine höchst tragische Consequenz. Die persönliche Hoffnungslosigkeit, wenn wir sie in ihrer practischen Verzweigung betrachten, muss je nach dem verschiedenen (melancholischen oder sanguinischen, phlegmatischen oder cholerischen) Naturell des Menschen entweder eine weltmüde Traurigkeit[1]), oder einen weltförmigen Leichtsinn[2]) erzeugen. An dieser Consequenz ist jene Resignation, welche das krankhafte Zerrbild der Ergebung ist, ebenso betheiligt, als jene Illusion, welche als die täuschende Carricatur der Freudigkeit bezeichnet werden kann. Daher schlägt auch die genussunfähige, an Allem verzagende Traurigkeit (der Ekel am Dasein) in den Taumel leichtfertigen Genusses um; und wiederum, der genusssüchtige, an Allem

---

[1]) Es ist das „die Traurigkeit der Welt" (ἡ τοῦ κόσμου λύπη), von der der Apostel sagt, dass sie „den Tod wirken" muss (θάνατον κατεργάζεται) 2 Cor. 7, 10. Vgl Ebr. 12, 11 (wo die „Züchtigung" für den Gottentfremdeten als „Traurigkeit" wirkend erscheint). — [2]) Es sind das die „unbefestigten Seelen" (ψυχαὶ ἀστήρικτοι), die sich in den Schlamm der Welt und in den Bauchdienst ziehen lassen. 2 Petr. 2, 14; Phil. 3, 19 (τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες). Der positive Ausdruck für „Leichtfertigkeit" (ἐλαφρία) kommt nur 2 Cor. 1, 17 vor. —

naschende Leichtsinn (die Lust am Dasein) läuft in den Jammer eklen Ueberdrusses aus. — Es muss sich aber die Hoffnungslosigkeit als eine sittlich hemmende Macht für das Ich sowohl in Bezug auf sein geistig geartetes Person-, als auch in Bezug auf sein leiblich bedingtes Naturleben practisch kund geben. Wie soll der Mensch für die Förderung und Ausbildung seines Erkenntniss- und Willensvermögens arbeiten, wenn er kein Ziel der Vollendung vor sich sieht und zu hoffen wagt? Indem ihm das Selbst-Bewusstsein zur Qual wird, sucht er das Denken selbst niederzuhalten und zu erdrücken. Er verzweifelt an der Wahrheitserforschung und verfällt nothwendig dem skeptischen Pessimismus [1]). Indem die Selbst-Bestimmung ihn innerlich entzweit, sucht er den Willen selbst zu schwächen und zu vernichten. Er verzweifelt an der Willensvollendung und verfällt nothwendig dem nihilistischen Pessimismus [2]). — Wie soll er ferner hier an der Ausgestaltung und Ausbildung seines leiblich bedingten Naturlebens, seiner Sinne und Triebe, arbeiten, wenn das Ziel der Leiblichkeit die blosse Verwesung ist? Entweder wird er den momentanen sinnlichen Genuss und das Wohlbehagen des Augenblicks leidenschaftlich erstreben (die lax-epicuräische Extravaganz), oder er muss die hemmende Schranke der Leiblichkeit abzuthun und in der allmählichen (chronischen) oder plötzlichen (acuten) Selbstentleibung dem elenden Dasein ein Ende zu machen suchen (die ascetisch-stoische Extravaganz). Kurz mit der Hoffnungslosigkeit ist dem eigenen Ich der motorische Nerv für Selbstbildung und Selbstvollendung zerschnitten (vgl. §. 38).

§. 48. Die thatsächliche Hoffnungslosigkeit dem heiligen Gott gegenüber. — Der Hoffnungsfunke in der religiös-sittlichen Tendenz des natürlichen Menschen (im Gegensatz zum pantheistischen und atheistischen Pessimismus); die Eitelkeit und Haltlosigkeit dieser Hoffnung (im Gegensatz zum deistischen und monotheistischen Optimismus). — Die religiös-sittliche Hoffnungslosigkeit in ihrer practischen Verzweigung gegenüber dem göttlich-überweltlichen Geiste und der gottgeschaffenen leiblichen Naturwelt.

1. Ist schon gegenüber dem eigenen Ich, welches der alte Mensch doch in natürlichem Selbstgefühl und kraft natürlicher Selbstliebe hegt und pflegt, die Hoffnungslosigkeit eine lähmende Macht für seine sittliche Arbeit an sich selbst, so muss dem

---

[1]) Es ist der hoffnungslose Standpunkt des Pilatus mit seiner, das Interesse an der Wahrheitserforschung lähmenden Zweifelfrage: τί ἐστιν ἀλήθεια; Joh. 18, 38. — [2]) Jenes: „seid fröhlich in Hoffnung“ (Röm. 12, 12) ist für den natürlichen Menschen unmöglich.

heiligen, transscendenten Gott gegenüber die Hoffnungslosigkeit vollends alle ethisch-religiöse Leistungsfähigkeit untergraben. Hat er durch den Unglauben (§. 30) die freie Kindesstellung Gott gegenüber verloren (§. 33) und vermochte er eben deshalb Gotte nicht mehr liebend zu nahen (§. 39): so wird durch die geklärte Selbstbezeugung des heiligen Gottes (§. 45) die Zuversicht des Menschen, von sich aus zu einem Ziel der Gottesgemeinschaft gelangen zu können, nicht nur nicht vermehrt, sondern gänzlich zerstört werden müssen. Der Gottesgedanke wird ihm der Tod seiner illusorischen Hoffnung, weil mit gesteigerter Gotteserkenntniss das gesteigerte Gefühl der Schuld Hand in Hand geht. Die natürliche Ungewissheit über Gott und das im Gewissen gleichwohl sich kund gebende Gefühl der Gewissheit, dass Gott ein Rächer der Sünde sein muss, lastet wie ein Alp auf der Seele der gesammten Heidenwelt. Der Gedanke einer schliesslichen Rechenschaft vor dem Alles durchschauenden Herzenskündiger lässt sich nicht wegraisonniren.

2. Dieser gewaltigen Erfahrungsthatsache gegenüber zerrinnen die Surrogate und Illusionen wie der sogen. natürlichen Religion, so der tendenziösen Irreligiosität. Alle Calmirungsversuche eines gottlosen Pessimismus, durch Proclamirung des idealen Pantheismus oder materialistischen Atheismus den religionslos gewordenen Menschen zu beruhigen; all die Beglückungsabsichten eines scheinheiligen Optimismus, mit schalem, monotheistischem Deismus den religiösen Sinn des natürlichen Menschen zu befriedigen, erweisen sich als fruchtlos und vergeblich.

a. Der pessimistischen Leugnung des heiligen Gottes [1]) stellt sich das an Gott gebundene Gewissen des natürlichen Menschen als ein unübersteiglicher Damm entgegen. Und weil der Mensch Gott nicht los zu werden vermag, stellt sich auch immer wieder das Bedürfniss heraus, durch den Versuch einer Versöhnung die Hoffnung auf eine Gottesgemeinschaft zu beleben. In der religiös-sittlichen Tendenz auch des natürlichen Menschen glimmt jener Hoffnungsfunke, den die pessimistisch-materialistische Theorie nimmermehr gänzlich zu ersticken vermag. Die gesammte Religionsgeschichte und die gesammte Cultusgestaltung (insbesondere das wiederholte Opfer) der Heiden- und Judenwelt ist ein Zeugniss, dass der Mensch die Hoffnung auf das ideale Ziel einer Gottesgemeinschaft nicht aus dem Gemüthe zu tilgen vermag.

---

[1]) Ps. 19, 1 ff. Die Thoren sprechen in ihrem Herzen: „es ist kein Gott." — Vgl. Ps. 53, 2 ff. —

b. Allerdings aber zeigt sich jene Hoffnung in dem Maasse haltlos und eitel, als das Gottesbewusstsein (§. 33, 3) nicht erstickt und das Schuldgefühl nicht abgestumpft wird. Der modern deistische Optimismus täuscht sich, wenn er durch Erschlaffung des religiösen Sinnes und durch Abschwächung göttlicher Heiligkeit das Ideal einer selbstgemachten Gottesgemeinschaft meint realisiren zu können [1]). Wenn auch der vornehme deistische Theoretiker sich mit seinem abstracten Gottesbegriff, der sein eigenes Geschöpf ist, derart abfindet, dass er von einer seligen Gottesgemeinschaft jenseits der Sterne ohne Basis der Sühne schwärmt: — in allen religiösen Gemeinschaftsgebilden des ernsteren natürlichen Heidenthums zerrinnt jener Traum eingebildeter Hoffnungsschwärmerei. Die Schaumgebilde der Glückseligkeit werden an dem Fels des Todes zu Schanden (§. 50) und die sonnigen Gefilde des lachenden Jenseits werden von den Gewitterwolken des gefühlten Gotteszornes überdeckt oder von der Thränenfluth der Trübsal überschwemmt (cf. §. 51 f.). So lange die Selbstbeschönigung und die gleissnerische Selbstvergebung den Stachel der Sünde und die Angst vor dem Richter nicht wegnimmt, hat sich auch die Hoffnungslosigkeit Gott gegenüber in der natürlichen Menschheit immer wieder geltend gemacht und den freudigen Aufschwung, die wahre Gottinnigkeit gelähmt.

3. Das tritt in der practischen Verzweigung der religiös-sittlichen Hoffnungslosigkeit klar zu Tage. Fassen wir die alte Menschheit in ihrem unmittelbaren Verhältniss zu Gott, als dem überweltlichen Geiste, mit Beziehung auf das Endziel ins Auge, so tritt die Hoffnungslosigkeit entweder in der Form angstvoller und muthloser Verzweiflung uns entgegen; oder sie gewinnt die Gestalt des empörerischen und übermüthigen Trotzes [2]). Die Verzweiflung, die vorzugsweise aus der Wurzel des Aberglaubens (§. 33, 2) hervorwächst, ist nur die klägliche Kehrseite des Hochmuths, der sich Gott nicht auf Gnade und Ungnade zu ergeben vermag. Er scheitert endlich an seiner eigenen Selbstgewissheit, wenn er sich schliesslich dem allmäch-

---

[1]) Der Herr ist ein verzehrendes „Feuer" etc. 5 Mos. 4, 24; 9, 3. 2 Mos. 24, 17. Ebr. 12, 29. — [2]) Vgl. Jer. 17, 9 ff.: Es ist das Herz ein trotziges und verzagtes Ding . . . Herr, du bist die Hoffnung Israels, — alle die dich verlassen, müssen zu Schanden werden. — Nur die „Hoffnung lässt nicht zu Schanden werden" (Röm. 5, 5). Es ist „die Hoffnung auf Gott" (ἐλπὶς εἰς θεόν, 1 Petr. 1, 21; auch ἐλπὶς ἐπὶ θεῷ, 1 Joh. 3, 3), welche dem natürlichen Menschen abgesprochen wird. —

tigen, heiligen Gott gegenübergestellt sieht. Der Trotz, der vorzugsweise aus dem Boden des Unglaubens (§. 30, 3) stammt, ist nur der Deckel jener inneren Verzagtheit, welche sich nicht auf das Erbarmen Gottes zu stützen vermag, aus Furcht, selbst erbärmlich zu erscheinen. Im practischen Leben wird die Verzweiflung den schwachen und in sich zwiespältigen Naturen nahe liegen, der Trotz aber bei den starken und selbstzufriedenen Naturen sich einfinden. Wegen ihrer inneren, ethisch-psychologischen Verwandtschaft schlagen sie oft in einander um, so dass dem Höhepunkt des gottesleugnerischen Trotzes leicht der Fall in die Hölle der Verzweiflung unmittelbar folgen kann. Erfahrungen an Sterbebetten ungläubiger und hoffnungsloser Menschen können den Seelenarzt oft davon überzeugen, wie die Eiseskälte trotziger Resignation in die Fieberhitze angstvoller Pein übergeht. In den täglichen Erfahrungen des lebenden Menschen, dem das Ende des Todes ja fortwährend wie ein Damoclesschwerdt über dem Haupte schwebt, berühren sich diese Extreme in ähnlicher Weise, so dass in Ein und demselben Herzen die scheinbare Resignation nur die Maske der inneren Verzweiflung ist. — In beiden Formen der religiösen Hoffnungslosigkeit liegt aber auch der nagende Wurm, der des alten Menschen Stellung zum etwaigen Ziel der gottgeschaffenen leiblichen Naturwelt innerlich zerfrisst. Zwar wird derjenige, welcher auf Gott nicht freudig zu hoffen vermag, kraft des damit verbundenen Gefühls der Isolation und Unruhe dazu gedrängt, in der Welt Beruhigung und Befriedigung zu finden (vgl. §. 39, 3). Dennoch wird er auch der Naturwelt freud- und hoffnungslos gegenüberstehen müssen, weil sie, als die leibliche Selbstbezeugung Gottes, derselben Ungewissheit und Ziellosigkeit verfallen muss, wie die Gottesidee selbst. Die Naturwelt wird dann entweder zum blossen Schein erniedrigt, so dass eine weltmüde Gleichgültigkeit (entsprechend der weltlichen Traurigkeit §. 47, 3) den hoffnungslosen Naturmenschen überkommt; oder aber sie wird zum ewigen Seinszweck erhoben, so dass eine weltsüchtige Leidenschaftlichkeit (entsprechend dem weltförmigen Leichtsinn §. 47, 3) sich des sonst hoffnungsleeren Menschen bemächtigt. Die materialistischen Scheinhoffnungen auf den ungewissen Reichthum und Weltbesitz, wie die idealistischen Seinshoffnungen auf den unpersönlichen „Gott in der Natur“ und „in der Geschichte“: — sie verdecken nur den Jammer der Ziellosigkeit, der nothwendig den Menschen erfasst, wenn nicht der Gott, der aller Natur- und Geschichtswelt Anfang und Ende, Leiter und Re-

gierer ist, in zuversichtlicher Hoffnung erkannt und verherrlicht wird. Eine freudige Arbeit für den geschichtlichen Civilisationszweck ist, wie der nächste Paragraph zu zeigen haben wird, unter solcher Voraussetzung unmöglich. —

§. 49. Die Hoffnungslosigkeit des natürlichen Menschen im Hinblick auf die humane Gemeinschaft. — Die zielsetzliche Culturarbeit als Zeugniss relativer Hoffnung (im Gegensatz zum pessimistischen Nihilismus); die tragische Ziellosigkeit des Culturfortschritts (im Gegensatz zum optimistischen Idealismus). — Das Elend der collectiven Hoffnungslosigkeit bei dem progressus in infinitum, in ihrer practischen Verzweigung.

1. Wenn der natürliche Mensch in Bezug auf sein eignes Ich (§. 47) und in seinem Verhältniss zu Gott (§. 48) einer wahren, zur Thatkraft treibenden Hoffnung sich nicht zu getrösten vermag, so lässt sich im Hinblick auf die humane Gemeinschaft, der er als alter Mensch gliedlich angehört, von vorn herein kaum etwas anderes erwarten. Denn die individuelle und religiöse Hoffnungslosigkeit sind ja Momente seines sittlich krankhaften Innenlebens, die er von der hoffnungslosen Gemeinschaft im Fortgang geschichtlicher Culturentwickelung als Erbe überkommen hat (§. 34), die er also auch seinerseits wiederum in die Geschichtsbewegung als eine lähmende Macht hineinträgt. So zahlt er seinen Tribut der universellen, der collectiven Hoffnungslosigkeit, in Folge deren die Völker und Staaten innerhalb der natürlichen Menschheit kommen und gehen, geboren werden und sterben, blühen, altern und verwesen, wie die einzelnen Individuen. In diesem monoton sich drehenden Rade eines trostlosen progressus in infinitum, welcher nur die Folge des falschen regressus in infinitum ist, bildet der einzelne natürliche Mensch mit seiner schon dargelegten (§. 47) Hoffnungslosigkeit nur eine einzelne Speiche, welche in der Tretmühle des ewigen Processes von der Macht blinder Nothwendigkeit oder schauerlichen Zufalles bewegt und in Rotation erhalten wird. Je mehr die Selbstsucht wuchert (§. 31) und die Liebe in Vielen erkaltet[1]); je mehr die Lieblosigkeit als eine zerreissende und desorganisirende Macht im practischen Leben der Gemeinschaft sich geltend macht (§. 40); je leerer der sittliche Lebensfonds eines Volkes ist: desto mehr trägt die weltgeschichtliche Culturentwickelung desselben ein hippocratisches Angesicht; desto tiefer sinkt die Wagschale seines Lebens; desto weniger lässt sich die Hoffnung

[1]) Matth. 24, 12: Dieweil die Ungerechtigkeit wird überhand nehmen, wird die Liebe in Vielen erkalten. —

auf ein ideales Ziel der Gemeinschaftsvollendung innerhalb der natürlichen Menschheit begründen und festhalten [1]).

2. Allerdings werden wir der geschichtlichen Erfahrung menschlichen Gemeinlebens nicht gerecht werden, wenn wir im Hinblick auf das Ziel derselben mit dem pessimistischen Nihilismus jegliche Art von Hoffnung leugnen. Aber andrerseits wird auch der optimistische Idealismus zu Schanden, wenn er bei der weltgeschichtlichen Entwickelung illusorische Fortschrittsideale sich ersinnt.

a. Hätte der natürliche Mensch im Hinblick auf das Ziel des Gemeinlebens keine Spur von Hoffnung, wie der an allem Fortschritt grundsätzlich verzweifelnde Nihilismus meint, so wäre die Culturarbeit der Jahrhunderte ein Hohn, ja ein ganz und gar unerklärliches Phänomen. Denn ohne ein zielsetzliches Motiv würde die Geschichte und das Ringen des menschlichen Geistes ein Chaos, ein sinnwidriges Durcheinander von Velleitäten und Einfällen. Es liesse sich absolut nicht begreifen, dass und warum von Generation zu Generation, trotz allem Scheitern menschlicher Zwecksetzung, doch noch in Gemeinschaft gearbeitet und das Erarbeitete capitalisirt und in Vermögenswerthe umgesetzt würde. Weil eben der Mensch die Hoffnung nicht lassen kann, ohne sich selbst zu vernichten, so leben auch die Culturgemeinschaften nur so lange und so weit, als sie auf einen „Fortschritt" hoffen.

b. Allein diese ungewisse Collectivhoffnung, welche mit dem gemeinsamen Selbsterhaltungstriebe von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt, ist freilich nicht im Stande, eine Weltverklärung durch die Errungenschaften civilisatorischer Arbeit anzubahnen, wie die optimistischen Idealisten träumen. Es gehört in das Gebiet der Utopien, wenn man die Meinung heut zu Tage sich auf allen Gassen breit machen sieht, dass die geschichtliche Entwickelung als solche die Menschheit zu einem bestimmten Höhepunkt, zu einem idealen Weltziel zu bringen vermag. Gerade im Rennen und Jagen nach irdischen Gütern und zeitlichem Gewinn zeigt sich die tragische Hoffnungslosigkeit unseres zielsüchtigen und ewig zielfernen Jahrhunderts. Je mehr mit dem Glauben auch die Hoffnung auf den lebendigen Gott gewichen ist, desto

---

[1]) Jenes „fallet über uns", das die Verzweifelnden zu den Bergen sprechen werden, ist der intensivste Ausdruck gemeinsamer Hoffnungslosigkeit im Hinblick auf das Ende. Luc. 23, 30 vgl. mit 17, 26 ff. Matth, 24, 30: es werden heulen alle Geschlechter (πᾶσαι αἱ φυλαί, collectiv) der Erde. S. u. §. 52 und 90.

mehr giebt sich die collective Hoffnungslosigkeit in dem heidnischen Zuge zum Pessimismus und materialistischen Nihilismus kund.

3. Dafür zeugt das Elend der collectiven Hoffnungslosigkeit, sobald wir dieselbe in ihrer practischen Verzweigung innerhalb des Gemeinschaftslebens der natürlichen Menschheit verfolgen. Es ist die Mühsal der socialen Sisyphusarbeit, welche uns hier als zu erklärendes Problem entgegentritt (vgl. §. 40, 2. b). Lediglich als Document socialer Hoffnungslosigkeit in dem heidnisch gewordenen Zeitgeiste lässt sie sich verstehen und motiviren [1]). Denn die allgemeine Hoffnungslosigkeit erzeugt vor Allem auf dem Gebiete geistiger Interessengemeinschaft bei allen ernsteren und schwermüthigen (pessimistischen) Naturen eine misanthropisch gefärbte Gleichgültigkeit (Indifferenz)[2]), bei allen oberflächlichen und leichtsinnigen (optimistischen) Naturen eine philanthropisch sich gerirende Ueberreiztheit (Fanatismus [3]). Beide sind darin Eins, dass sie die Zuversicht zu einer organisch ruhigen, zielsetzlichen Entwickelung verloren haben. Jenes misanthropische Extrem giebt Alles auf und schreibt das „laissez aller“ und „après nous le déluge“ — auf seine Fahne. Dieses philanthropische Extrem glaubt im Parteieifer Alles erreichen zu können und brüstet sich mit der socialistischen oder communistischen, feudalistischen oder aristocratischen „Mache“ (Propaganda und Agitation) [4]). Das Forcirte in beiden Richtungen geistigen Gemeinlebens, auf den Gebieten der Wissenschaft und Kunst, des Rechts und der Politik, ja der Religion und der Sitte, ist ein Zeugniss der Unruhe, welche aus der Hoffnungslosigkeit geboren wird. In jener pessimistischen Form entzieht sie sich aller Gesellschaft und sucht die traurige Isolation; in dieser optimistischen Form

[1]) Es wird dieser Zustand z. B. Jac. 4, 2 ff. geschildert mit den Worten: „Ihr seid begierig (ἐπιθυμεῖτε) und erlanget es damit nicht (οὐκ ἔχετε); ihr hasset und neidet und gewinnt damit nichts“ etc. oder Cap. 5, 5: ihr habt eure Herzen als auf einen Schlachttag gemästet etc. S. o. Matth. 24, 39 f. 2 Petr. 3, 5 ff. — Es fehlt eben die „lebendige Hoffnung“ (ἐλπὶς ζῶσα). 1 Petr. 1, 3. Vgl. §. 75 ff. — [2]) Jenes „Alles ist eitel“ des Predigers ist der zusammenfassende Ausdruck für die hoffnungslose Stimmung, — [3]) Vgl. Jac. 4, 13 ff.: Wohlan, die ihr nun saget: heute oder morgen wollen wir gehen in die und die Stadt und wollen da handthieren (ἐμπορευσόμεθα) und gewinnen etc.; die ihr nicht wisset, was morgen sein wird. Denn was ist euer Leben? Ein Dampf ist es, der eine kleine Zeit währet, darnach aber verschwindet er. Luc. 12, 21 (Also gehet es, wer ihm Schätze sammelt und ist nicht reich in Gott). — Das Gegenbild siehe Jac. 5, 7; Luc. 21, 19. Ebr. 10, 36. — [4]) Vgl. Matth. 23, 15 (Ihr Heuchler, die ihr Land und Wasser umziehet, dass ihr einen Judengenossen machet etc.). Marc. 12, 40. 2 Tim.

verliert sie sich in die Geselligkeit und sucht die zerstreuende Aufregung. Nach beiden Richtungen hin gefährdet sie die gesunde Entwickelung und lebt einzig für die Gegenwart, ohne solide und freudige Arbeit für die Zukunft der Gemeinschaft. — In ähnlicher Weise lassen sich die pathologischen Consequenzen der socialen Hoffnungslosigkeit auf dem Gebiete materieller Interessengemeinschaft nachweisen. Wo in der menschlichen Gemeinschaft die ebenso begeisternden, als beruhigenden Ideale schwinden, da versinkt der Gemeingeist in den materiellen Genuss des Augenblicks. Das „in den Tag hineinleben" oder jenes „zum Tode hin stolziren" bilden die einzige Alternative. An die Stelle der soliden Hoffnung tritt jene heidnische Glücks- und Lotteriehoffnung, kraft welcher ein jeder das grosse Loos in dem Strudel der öffentlichen Concurrenz meint gewinnen und ausbeuten zu können. Der zeitliche Genuss der Gegenwart kann entweder in jener faulen (quietistischen) Engherzigkeit sich vollziehen, welche mühelos vom gewonnenen Capitale zehrt und arbeitsscheu sich des eigenen Behagens freut [1]); oder aber in jener ruhelosen (speculirenden) Weitherzigkeit, welche ohne Gewissensbedenken in Associationen und Industrieunternehmungen, in Actien- und Gründerschwindel nach gemeinsamem Gewinne jagt, ohne um die Reinheit und Solidität der Gesinnung sich zu kümmern [2]). In dieser materiellen Genussucht stumpft sich das öffentliche Gewissen ab, und es treibt der sogenannte Culturfortschritt trotz Eisenbahnen und Telegraphen, trotz aller glänzenden Erfindungen und verfeinerten Genussmittel (Luxus) dem Verderben und der Versumpfung entgegen. Die im tiefsten Grunde hoffnungslose Menge ergeht sich in Saufen und Fressen, in Kammern und Unzucht. Die ehebrecherische Extravaganz, wie sie die Signatur des Heidenthums ist, macht sich dann in allen Schichten der Gesellschaft breit und zerfrisst das Mark des Lebens. Denn wo die Hoffnungslosigkeit im Hinblick auf das etwaige Ziel der Menschheit zur Herrschaft gelangt, da fallen die Schranken der Zucht, und es kann keine andere Devise aufkommen, als jene materialistische: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt [3]). —

3, 6 (die hin und her in die Häuser schleichen etc.) — 1) Luc. 12, 19: Liebe Seele, du hast einen grossen Vorrath auf viele Jahre; habe nun Ruhe, iss und trink und habe guten Muth etc. — 2) S. o. Anm. 1 S. 499. — 3) Luc. 17, 26; 21, 34; 1 Cor. 15, 32. Röm. 13, 13; Gal. 5, 21. 1 Petr. 4, 3. — Röm. 1, 25 ff. —

C. Die Combination beider Momente: des geoffenbarten Gottesgesetzes (§. 44—46) und der natürlichen Hoffnungslosigkeit (§. 47—49) in der empirischen Welt des adamitischen Gemeinlebens, oder: der Tod und das Uebel als Fluch des Gesetzes (§. 50—52).

§. 50. Der innere, geistig-sittliche Tod oder die todten Werke als Ziel der Entwickelung der alten Menschheit unter dem Gesetz. — Der relative Werth der Gesetzesgerechtigkeit, das Wahrheitsmoment in der Stellung des pharisäischen (stoischen) Nomismus. — Die Scheinheiligkeit und Heuchelei der blossen Werkgerechtigkeit, das Wahrheitsmoment in der Stellung des sadducäischen (epicuräischen) Antinomismus.

1. Wir haben bisher den heiligen, geoffenbarten Gotteswillen nach Form und Inhalt (§. 44—46) von der einen, die empirische Hoffnungslosigkeit der alten Menschheit und ihre practischen Folgen (§. 47—49) von der anderen Seite betrachtet. Es fragt sich nun, ob nicht bei der Combination beider Momente ein sittlicher Aufschwung im Hinblick auf das Lebensziel der natürlichen Menschheit möglich sei. Haben wir doch im Gesetz Gottes eine Norm des Guten, deren segensreiche und sittlich belebende Macht uns schon entgegentrat (§. 45, 2. a). Wie das natürliche Gewissensgesetz in der bürgerlichen Tugend (§. 41), so muss auch das geoffenbarte Gottesgesetz in der alttestamentlich-theocratischen Tugend eine Art der Gerechtigkeit hervorrufen, deren sittliche Tragweite und Bedeutung wir nicht ununtersucht lassen dürfen. Vielleicht kann die in sich hoffnungslose Menschheit auf dem gottgegründeten Felsen des Gesetzes sich neu erbauen und von diesem soliden Fundamente aus ein Gebäude sittlicher Erneuerung aufführen, dessen Gipfel in den Himmel ragt und ein beseligendes Ziel der Entwickelung in Aussicht stellt. Die Prognose dafür ist nach dem bisher Entwickelten keine günstige. Der Satz, dass die Sünde, wenn sie vollendet ist, den Tod gebieret [1]), wird sich in seiner Allgemeingültigkeit auch hier geltend machen. Obwohl der auf das Gesetz des Guten sich stützende und den Gehorsam gegen den Gotteswillen mit aller Macht erstrebende Mensch sich ein hohes und achtungswerthes Ziel des Strebens setzt, so bleibt er doch ohne innere Herzenserneuerung ein Sclave der Sünde [2]) und noch gefesselt von den äussern Geboten einer ihm auferlegten apodictischen Satzung [3]). So lange

1) Jac. 1,15 (*ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον*); vgl. Röm. 6, 21 ff. (*τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.*). — 2) *Δοῦλοι ἁμαρτίας*, Röm. 6, 16. Joh. 8, 34. — 3) *Ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι*, Gal.

die alte Menschheit unter dem Gesetz[1]) steht und es nur seufzend erfüllt, in äusserer Zucht und thatsächlicher Conformität mit dem Wortlaut[2]) der Forderung, fehlt das geistlich belebende, wahrhaft gute Motiv der Freiheit. Die todten Werke[3]) erscheinen dann nur als das Symptom des schlecht verdeckten geistig-sittlichen Todes[4]). Der alte Adam umhüllt sich mit den Lumpen der blossen Werkgerechtigkeit, und die angehängten Früchte vermögen den wurzelfaulen Baum nicht fruchtbar zu machen. Die Selbstberuhigung auf dem Boden alttestamentlicher Gesetzeserfüllung lässt sich daher mit Recht als ein Erweis des inneren Todes bezeichnen, der mit mangelnder Selbstkritik stets Hand in Hand geht. Der innerlich unwiedergeborene Mensch ist bei solcher Blindheit gegen sich selbst Gott ferner, also vom Lebensquell geschiedener, als der sich arm fühlende zerschlagene Sünder[5]). Vom Lebensquell geschieden sein heisst aber nichts anderes, als dem Tode, der Desorganisation oder der Auflösung des innerlich und organisch Zusammengehörigen verfallen sein[6]).

2. Freilich ist auch in der theocratischen Gesetzesgerechtigkeit[7]), ähnlich wie in der bürgerlichen Tugend der Heiden (§. 41, 2. a), ein relativer, sittlicher Werth enthalten[8]).

3, 23; 4, 3; 5, 1 (ζυγὸς δουλείας). Act. 15, 10. — [1]) Οἱ ὑπὸ νόμον ὄντες: 1 Cor. 9, 20; Gal. 4, 5 und Röm. 6, 14 (wo das „unter dem Gesetz sein" dem „unter der Gnade sein" schroff gegenübergestellt wird). — [2]) Biblisch wird der Buchstabe des Gesetzes (Röm. 2, 27 ff.), wo er ohne Beschneidung des Herzens, ohne den Geist des Glaubens und der Liebe befolgt wird, als tödtender Buchstabe characterisirt. Röm. 7, 6; 2 Cor. 3, 6 f. — [3]) Ἔργα νεκρά siehe Ebr. 6, 1; 9, 14 (unser Gewissen reinigen von den todten Werken). — [4]) Dieser Begriff des geistig-sittlichen Todes oder das Sterben in der Sünde (Joh. 8, 21. 24; 1 Cor. 15, 22) ist wohl zu unterscheiden von seinem directen Gegentheil: dem Sterben in dem Herrn (Apok. 14, 13) und dem heilsamen Tode der Busse (1 Cor. 15, 31; Röm. 6, 8 etc. cf. §. 89.) — [5]) Vgl. Joh. 9, 39—41 (nun ihr sprechet, wir sind sehend, bleibet eure Blindheit). Matth. 13, 15; 23, 12; Luc. 18, 14. — Siehe auch Matth. 5, 20: Es sei denn eure Gerechtigkeit besser (πλεῖον), denn der Schriftgelehrten und Pharisäer etc. Matth. 5, 3: Selig sind die im Geiste Armen etc. — [6]) „Todt in Sünden," Eph. 2, 1. 5 vgl. mit Col. 2, 13. — [7]) Ἡ ἐκ νόμου δικαιοσύνη oder ἡ δικ. ἐν νόμῳ, Röm. 10, 5 ff. Gal. 2, 21; 3, 21; Phil. 3, 6. Auch „eigene Gerechtigkeit" (ἰδία δικ.) genannt Röm. 10, 3. — [8]) Der aus Werken gerecht Gewordene hat wohl Ruhm (καύχημα) vor Menschen. Röm. 4, 2. — Von der Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, heisst es: welcher Mensch dies thut, der wird darinnen leben. 3 Mos. 18, 5. Röm. 10, 5. — Auch das „Eifern um das Gesetz" wird von Paulus anerkannt. Gal. 1, 14; Röm. 10, 2. Er

Das ist das unbestreitbare Wahrheitsmoment in dem pharisäisch gearteten Gesetzes- und Tugendeifer, welcher nur die alttestamentlich-jüdische Form für den stoischen Tugendstolz und heidnischen Nomismus repräsentirt. In der Strenge der Werkgerechtigkeit und Gesetzestugend giebt sich immerhin eine sittliche Willensenergie kund, die jener anderen Form des geistig-sittlichen Todes entgegentritt, wie er in der fleischlichen Schlaffheit und rohen Lüsternheit [1]) sich vollzieht (§. 43). Schon weil die Gesetzestugend nicht ohne Kampf, ohne Selbstzucht und Askese denkbar und durchführbar ist, involvirt sie ein sittlich bewahrendes Element. Wie erstaunlich weit es der alte Mensch in dieser Schule des Selbstzwanges bringen kann, lehrt auch die Geschichte christlich-mönchischer Askese, welche in der Form römischer Werkgerechtigkeit bald den alttestamentlich-levitischen Standpunkt des Pharisäerthums, bald die mystisch-rigoristische Anschauung des Essäerthums in den Vordergrund treten lässt. Mehr äusserlich weltförmig gestaltet sich diese Werkheiligkeit, wenn sie, im Satzungswesen untergehend, den Wortlaut (Buchstaben) des Gebotes und die Werkform (opus operatum) der Leistung für das Wesen der Sache ansieht [2]). Mehr innerlich mystisch realisirt sich die Werkheiligkeit dort, wo sie in Weltflucht und einsamer Askese das „Fleisch" zu bändigen bestrebt ist [3]). In beiden Formen liegt für menschliche Beurtheilung insofern ein Achtung gebietendes Element, als die schrankensetzende Macht des Gottesgebotes anerkannt und im Gehorsam die Selbstentäusserung (Armuth) und Selbstbeherrschung (Keuschheit) geübt wird. Auch vor dem göttlichen Forum hat sie insofern und so lange einen Werth, als sie nicht in heuchlerischer Tendenz der Verdienstlichkeit oder in lohnsüchtigem Utilitarismus geübt, sondern in ehrlicher Scheu vor der Macht der eigenen Sünde und dem Ernst göttlicher Heiligkeit erstrebt wird. Auf dem Wege dieser gesetzlichen Selbstzucht ist schon Mancher (wir erinnern an Paulus und Luther) in schmerzlicher Erkenntniss der Nichtigkeit seiner Werkleistung zu der heilsamen Unruhe und Verzweiflung gelangt, die

---

bekennt von sich selbst, dass er nach der „Gesetzesgerechtigkeit" untadelig (ἄμεμπτος) gewesen sei. Phil. 3, 6. — [1]) Vgl. 1 Tim. 5, 6: welche in Wohllüsten lebet (σπαταλῶσα), ist lebendig gestorben (ζῶσα τέθνηκε). Das „nach dem Fleisch leben" (κατὰ σάρκα ζῆν) bezeichnet Paulus als beginnenden Tod (μέλλετε ἀποθνήσκειν). Gal. 6, 8. Vgl. Apok. 3, 2 (stärke das Andere, das sterben will). Röm. 8, 6. 13 (το φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος). — [2]) Matth. 23, 25–28; Luc. 11, 39 ff. — [3]) Col. 2, 18. 23; 1 Tim. 4, 3.—

den Schrei nach Erlösung und Gnade weckt; während der behäbige Weltmensch durch Nichtachtung des heil. Gottesgesetzes und unbeschränkte Geltendmachung seiner Lust das Gewissen abstumpft und den Heilsdurst in seiner Seele erstickt. Das kann unserer schwächlichen und faulen, dem Fleischesdienst ergebenen, aller Selbstzucht und Askese feindlichen Zeit nicht ernst genug vorgehalten werden, dass die gangbarste und bequemste Form des geistlichen Todes eben jene zuchtlose Bejahung des Willens in feinerem oder groberem Lustdienst ist (vgl. §. 46, 3).

3. Dennoch wird bei tieferer ethischer Betrachtung weder im sündigen Einzelleben, noch im adamitischen Gemeinleben durch das Gesetz Gottes wahre Tugend und erneuertes Leben erzeugt werden können. Diese Erkenntniss ist das Wahrheitsmoment in der Stellung des sadducäischen Antinomismus, welcher — wie der Epicuräismus auf heidnischem Boden — der Einbildung entgegentritt, als könne der Mensch durch ein Gesetz, und sei es noch so heilig und hehr, gebessert und beglückt werden. Es ist gerade der „geistliche" Character der heiligen Gesetzesforderung [1]), welcher sich dem Fleisch, der sündlichen Habitualität des Menschen gegenüberstellt, ohne eine regenerirende Macht sein zu können. Je tiefer und strenger die berechtigte Forderung, desto handgreiflicher die Nichterfüllung [2]); je klarer der Maasstab des Guten und die dadurch ermöglichte Erkenntniss des Guten, desto grösser die Schuld der Abnormität (§. 42, 1. u. 2); je unwidersprechlicher das Recht der heiligen Liebe, desto verdammlicher die unheilige Liebesverweigernng. Daher erschien uns eben das Gesetz als eine sittlich reifende und tödtende Macht (Cap. 3, A). Daher haben die „Gesetzes-Werke" keine rechtfertigende Macht vor Gott [3]). Dieser Consequenz vermag sich die ascetische Werkheiligkeit und Gesetzesgerechtigkeit nur dadurch zu entziehen, dass sie eben den Maasstab des

---

[1]) Vgl. Röm. 7, 14: Wir wissen, dass das Gesetz geistlich (*πνευματικός*) ist; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft. Röm. 8, 3: das Gesetz ist ohnmächtig, „geschwächt durch das Fleisch" (*ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*), eben weil es die Lust nicht überwinden hilft, sondern uns dieselbe in schmerzlicher Weise zum Bewusstsein bringt (Röm. 7, 7 ff.). — [2]) Vgl. Pauli Warnung vor dem „Sichverlassen" (*ἐπαναπαύεσθαι*) auf das Gesetz, während es factisch doch übertreten wird, auch von jenen Eiferern. Röm. 2, 17 ff. — [3]) Ueber *ἔργα νόμου* vgl. Röm. 3, 20. 28; Gal. 2, 16; 3, 2; 5, 10 mit Röm. 4, 2 ff.; 9, 11; 11, 6; Eph. 2, 9. 1 Tim. 2, 9. — Gal. 3, 10: „die mit Gesetzes Werken umgehen" (*ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν*), die sind unter dem Fluch. —

Gesetzes verkleinert, seine Spitzen abbricht, das „Schwerste im Gesetz“ (die Gesinnung) hintansetzt und in mückenseigende Satzungstheorie sich verliert, zugleich aber in selbstbetrügerischer Blindheit und Einbildung die äussere Form der Leistung überschätzt und die innere Hohlheit oder fleischliche Lüsternheit des Herzens verkennt[1]). Deshalb mussten wir (vgl. sub 1) diese sichere Werkgerechtigkeit mit ihrem Selbstruhm für die gefährlichste Form des sittlichen oder geistlichen Todes erklären. Denn hier kleidet sich der innerlich fortwuchernde, um Menschengunst und Gotteslohn buhlende alte Mensch in ein scheinheiliges Gewand und nährt eben dadurch den hochmüthigen Sinn des Fleisches[2]), obwohl die sinnliche Form der Sündenlicenz sogar bis zur Schonungslosigkeit des Leibes zurückgedrängt wird (Fasten). Selbst dort, wo eine relative (fanatische) Ehrlichkeit des Eifers im Gesetz dem pharisäisch-ascetischen Menschen nicht abgesprochen werden kann, muss dieser Standpunkt doch mit dem Namen der Heuchelei[3]) gebrandmarkt werden. Denn nicht blos die bewusste Tendenz auf Täuschung, sondern auch der factische Widerspruch von Schein und Wesen, Aeusserem und Inneren kann mit keinem anderen Epitheton gekennzeichnet werden. Die blosse Werkgerechtigkeit birgt den Todeskeim der Selbstgerechtigkeit in ihrem Schoosse[4]) und ist mit ein Erweis dafür, dass das Gesetz als solches nicht neues Leben erzeugt, sondern todtbringend wirkt[5]) und als „tödtender Buchstabe“ die Hoffnungslosigkeit der alten Menschheit nicht überwindet, sondern steigert und vertieft. Das wird uns noch von einer anderen Seite entgegentreten, wenn wir den Zusammenhang des Gottesgesetzes mit dem Strafübel und dem physischen Tode vom socialethischen Gesichtspunkte weiter verfolgen.

§. 51. Die Herrschaft des Uebels und des physischen Todes im Zusammenhange mit dem ethischen Begriff der Strafe. — Der natürliche Process des Todes oder die Gesetzmässigkeit des Strafübels, das Wahrheitsmoment des ethnisirenden Naturalismus (Standpunkt der Autonomie). — Der zerstörende Character des Todes oder die Naturwidrigkeit des Strafübels, das Wahrheitsmoment im judaisirenden Deismus (Standpunkt der Heteronomie).

1. Der im Gesetz sich kund gebende Wille Gottes kann,

---

1) Luc. 11, 42; Matth. 23, 23. — 2) Col. 2, 18 (νοῦς τῆς σαρκός). — 3) Ὑπόκρισις nennt der Herr diesen Zustand der Selbstgerechtigkeit wiederholt: Matth. 23, 28; Marc. 12, 15; Luc. 12, 1. vgl. 1 Tim. 4, 2. — 4) „Ihr seid es, die ihr euch selbst rechtfertiget vor den Menschen; aber Gott kennet eure Herzen; denn das unter den Menschen Hochstehende ist ein Greuel vor Gott.“ Luc. 16, 15; 18, 9; Matth. 23, 12 (Wer sich selbst erhöhet etc.) — 5) Vgl. Röm. 7, 13 ff. und die Anm. zu §. 46, 3.

wie wir gesehen haben (§. 46, 3), nicht unausgeführt bleiben. Es widerspräche das der nothwendigen Selbstbewahrung d. h. der im Gesetz geoffenbarten Heiligkeit Gottes. Denken wir nun das Gesetz in seiner Combination mit dem factischen Sündenzustande und der sündlichen Lebensbethätigung der Menschheit, so muss im Hinblick auf das Ziel der Vollendung der göttliche Wille Recht behalten und sich an dem Sünder in Form der vergeltenden Reaction durchsetzen. Darin wurzelt der allgemeine ethische Begriff der Strafe[1]. Sie ist als solche weder Sühne für die Sünde, noch Besserungs- oder Abschreckungsmittel (Zucht). Die Sühne kann und soll, ebenso wie die bessernde Zucht, sittlicher Erfolg der Strafe sein, wenn sie willig und in der rechten Gesinnung, d. h. in Anerkennung ihrer Berechtigung und der eigenen Schuld und Verdammlichkeit ertragen wird. Insofern liegt in jeder Strafe die ideale Tendenz auf Sühne und Besserung. Aber ihr wesentlicher Begriff beruht auf der Heiligkeit des Gesetzes. Die Strafe im ethischen Sinn ist die vergeltende Reaction des unverbrüchlichen Gotteswillens gegenüber der eigenwilligen Gesetzesübertretung des Menschen. In dem Gesammtbegriff des Uebels[2] fassen wir alles dasjenige

---

[1]) Die biblischen Begriffe der Strafe (*κόλασις*, Matth. 25, 26; 1 Joh. 4, 18 oder *τιμωρία*, Ebr. 10, 29) und des Strafurtheils (*κρίμα εἰς κατάκριμα* Röm. 5, 16; 2 Petr. 2, 3; *λαμβάνεσθαι κρίμα* Matth. 23, 14; Luc. 20, 47; Röm. 13, 2; Jac. 3, 1) sind wohl zu unterscheiden von der Heimsuchung, (*ἐπισκοπή*, Luc. 19, 44), Zucht (*παιδεία* Ebr. 12, 5. 7. 11; Prov. 15, 5) und richterlichen Ueberführung (*ἔλεγχος*, *ἐλέγχειν* Joh. 8, 9. 46; 16, 8; Jac. 2, 9; Ebr. 12, 5 mit Prov. 3, 11. Ps. 38, 2 = תּוֹכֵחָה). In der Strafe liegt stets der Begriff der Vergeltung (*ἐκδίκησις* = פְּקֻדָּה, מִשְׁפָּט, נָקָם Deut. 32, 35; Ebr. 10, 30; 2 Cor. 7, 11; 10, 6; 1 Petr. 2, 14; 2 Thess. 1, 8. Vgl. Ez. 25, 14; auch *δίκη* Jud. v. 7 u. *ἀνταπόδοσις*). S. bes. Röm. 12, 19: *ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω* etc. 2 Thess. 1, 6. Röm. 2, 6 (*ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*); Matth. 16, 27 (*ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ*). 1 Cor. 3, 8; 2 Cor. 5, 10; Jes. 40, 10; Jer. 17, 10; Ps. 62, 13. — [2]) So wenig Gott die Ursache der Sünde, des Bösen genannt werden kann, so sehr ist er doch der Verhänger des Uebels (רָעָה, רַע Jes. 45, 7; Klagelieder Jer. 3, 37; Amos 3, 6; Mich. 1, 12) und des Verderbens (מַשְׁחִית, שַׁחַת, Ps. 7, 14 f. Jes. 14, 23). Vgl. im N. T. den Gesammtbegriff des „Verderbens" (*φθορά*, Röm. 8, 21) mit dem *ὄλεθρος* (1 Thess. 5, 3), der *ἀπώλεια* (Phil. 1, 27), dem Elend (*ταλαιπωρία*. Röm. 3, 16; Jac. 5, 1) etc. Am häufigsten wird das Uebel bezeichnet mit den Ausdrücken *τὰ κακὰ, κακὸν*, (das Böse, als verderbliche Frucht der Sünde Jac. 3, 8; Luc. 16, 25), *τὸ πονηρὸν* (von *πονέω*, was

Leiden zusammen, welches in Folge der Sünde als Kundgebung der strafenden (kritischen) Macht göttlichen Zornwillens über das Böse sich erfahrungsmässig kund giebt. — Mit der gattungsmässigen Herrschaft der Sünde geht daher auch die allgemeine Herrschaft der Leiden Hand in Hand, sei es der physischen Leiden, welche im Krankheitsprocess, in aller Noth dieser Zeit als Vorboten des physischen Todes erscheinen, sei es der geistigen Leiden, welche im Zusammenhange mit dem ebenfalls tödtlichen Krankheitsprocess der Sünde als Schuldgefühl und Seelenschmerz sich kundgeben (der Uebel grösstes ist die Schuld). Die Wechselwirkung beider Leidensformen (der leiblichen und geistigen) ist eine anerkannte Erfahrungsthatsache für den Menschen [1]). Deshalb lässt sich auch nach dem äusseren Leidensmaass nicht ohne Weiteres der Grad individueller Verschuldung oder persönlicher Sünde feststellen und beurtheilen [2]). Für den sittlich gereiften und wiedergeborenen Menschen werden gerade die äusseren Leiden eine heilsame Schule des Kreuzes und der Heimsuchung, und das Uebel verwandelt sich für ihn in segensreiche Zucht (vgl. §. 81 ff.). Aber für den natürlichen Menschen und dessen irdisches Lebensziel muss sich das Elend der Hoffnungslosigkeit in dem Maasse steigern, als er mit zunehmendem Schuldbewusstsein auch die Nothwendigkeit des Strafübels, als eines Ausdrucks des gerechten göttlichen Zornwillens, erkennt und empfindet. Hier ist das Uebel nichts anderes als das Symptom der allgemeinen Todesherrschaft [3]), die nicht erst auf dem Sterbebette, sondern in jedem Schmerz, der am Mark des Lebens nagt, bereits gefühlt wird. Die Loslösung von Gott, dem Quell des Lebens [4]), muss auch nothwendig den Tod, als die gewaltsame Loslösung des gott- und weltverwandten Elementes (§. 26) nach sich ziehen. Der allgemeine Begriff des Todes, als der Trennung und Zerreissung des organisch Zusammengehörigen (S. 502),

---

Mühsal und Elend bringt: Eph 5, 16; 6, 13; Luc. 11, 22; Matth. 7, 17). Ueber das Böse als **Frucht** der Sünde cf. auch Matth. 6, 13 (wo die Uebersetzung: „erlöse uns von dem Uebel“ allerdings fraglich ist). Auch *κόπος*, *λύπη*, *θλῖψις* kommen in diesem Sinne vor. — [1]) „Die Sünde ist der Leute Verderben“ (Spr. 14, 34: חֶסֶד). — [2]) Hiob 1, 21 f.; Jac. 5, 11; Luc. 13, 2 ff. (die Galiläer und der Thurm von Siloa). — [3]) Mit der Sünde wird (Röm. 5, 12 ff) auch der Tod (*θάνατος*) als ein in die Welt hereingekommenes (*εἰσῆλθε*) Moment bezeichnet, welches **Herrschaft** gewann (*ἐβασίλευσεν*) über alle Menschen. Vgl. Röm. 6, 21. 23 (*ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*) mit 1 Cor. 15, 21 f. (*δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος. — ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν*). [4]) Jer. 2, 13; 17, 13 (mich, die lebendige Quelle verlassen sie). — Ps. 36, 10 (bei dir ist die

specialisirt sich in den Kategorien des geistig-sittlichen (§. 50), physisch-zeitlichen (§. 51) und ewigen (§. 52) Todes. Der physische Tod, als Höhepunkt des zeitlichen Strafübels, ist daher mit ein Ausdruck für den richterlichen Ernst des göttlichen Zornwillens, welcher sich dem sündigen Menschen in dem Sterben müssen zu fühlen giebt [1]).

2. Wenn man trotzdem den physischen Tod, diesen verhängnissvollen Abschluss des irdischen Lebens, als einen schlechterdings natürlichen Process bezeichnet hat, so brauchen wir vom ethischen, resp. christlich-socialethischen Standpunkte dem nicht unbedingt zu widersprechen. Es ist das Wahrheitsmoment im ethnisirenden Naturalismus, dass er im Zusammenhange mit seinem Standpunkt der Autonomie (§. 36. 44) die Gesetzmässigkeit des Todes und demgemäss auch des gesammten Uebels betont [2]). Denn freilich hängt das Gesetz des Todes mit dem selbsterzeugten Gesetz der Sünde so nothwendig zusammen, wie Ursache und Wirkung, Grund und Folge. Wir sind deshalb auch weit entfernt, dem im Tode gipfelnden Process des Uebels die empirische Natürlichkeit und Naturnothwendigkeit abzusprechen. Der Tod ist mit dem gegenwärtigen Zustande der corrumpirten Menschennatur derart verknüpft, dass ein jeder Mensch verlacht werden würde, der ihm meint entgehen zu können. Daher herrscht er auch unterschiedslos als der „leise Minirer“ über Jung und Alt, über Gute und Böse, über die ergrauten Sünder wie über die kindlichen „Märtyrer des Todes“. Ja wir können in Folge dieser Gemeinheit des Todes die collective Form des Leidens nicht verkennen, welche ein Zeugniss ist für die Collectivschuld der Sünde und daher ohne den Gedanken der Stellvertretung und Solidarität (vgl. Thl. I, §. 128) nicht in ihrer Tiefe erfasst werden kann. Aber wir müssen dann auch das Strafübel selbst unter diesen Gesichtspunkt des naturnothwendigen Zusammenhangs stellen, da die Strafe allerdings nicht ein willkürlich

---

lebendige Quelle etc.). — [1]) Vgl. 1 Mos. 2, 17 (welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben müssen, מוֹת תָּמוּת) mit 2 Mos. 20, 5; 19, 12; 5 Mos. 27, 26 und Ebr. 12, 18 f. (wer den Berg des Gesetzes anrühret, soll des Todes sterben). S. o. die Anm. zu §. 46, 3. — [2]) Auch die Schrift spricht daher von dem „Gesetz der Sünde und des Todes“ (*νόμος τοῦ θανάτου*) Röm. 8, 2 (cf. 7, 13) und stellt, empirisch betrachtet, das Sterben als Naturnothwendigkeit hin (1 Cor. 15, 36 f.). „Dem Menschen ist gesetzt einmal zu sterben (*ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν* etc.) Ebr. 9, 27. —

supranaturales Einzelverhängniss, sondern die kraft göttlichen Gesetzes und heiliger Weltordnung nothwendige Folge (Nemesis) der Sünde ist. Daher die Heimsuchung von Geschlecht zu Geschlecht [1]) und der hereditäre Character des Uebels! Das heilige Gesetz Gottes setzt sich eben in gesetzmässiger Form durch, auch wo es alterirt worden ist durch die eigenwillige Freiheit der Creatur. Gott bleibt ein Gott der Ordnung auch als der gerechte Richter [2]), auch in der Offenbarung seines Zornwillens. Nur von diesem Gesichtspunkte aus lässt es sich verstehen, dass der Tod sein Herrschaftsrecht (*βασιλεύειν*) in dem weiten Reiche (*βασιλεία*) natürlichen Lebens ausübt; dass es gleichsam einen colossalen Organismus des Todes (*σῶμα τοῦ θανάτου*) giebt, welcher auf einen gewaltigen Herrscher (*βασιλεύς*) hinweist, der hier nach Gottes richterlichem Willen seine unheimliche Macht ausübt [3]).

3. Deshalb wird aber doch nimmermehr die für das Leben in der Gottesgemeinschaft bestimmte Menschheit das Verhängnissvolle und im idealen Sinn Naturwidrige der Todesherrschaft ignoriren können. Die heidnisch ernste Resignation gegenüber dem Unvermeidlichen reicht hier ebensowenig aus, als jene faselnde Oberflächlichkeit, welche den Tod wie einen erlösenden Befreier von den Banden der Leiblichkeit zu verherrlichen sucht [4]). Der zerstörende, schauerliche Character des Todes wird dem natürlich berechtigten Selbsterhaltungstriebe gegenüber stets ein Zeugniss der Naturwidrigkeit sein, wenn wir den Begriff der Natur, des Werdens (nasci) im idealen Sinne der normalen Entwickelung nehmen. Der Zornwille Gottes giebt den sündigen Menschen jener dämonischen Macht [5]) Preis, die in allem Uebel und so auch in der Todesherrschaft sich kund giebt, ein Zeugniss der richterlichen Consequenz göttlicher Strafgerechtigkeit in dem Reiche des Bösen (vgl. §. 10, S. 139). Das ist das

---

[1]) Vgl. 2 Mos. 20, 5; 34, 7 mit Ez. 18, 20. — [2]) Ps. 7, 12 (Gott ist der rechte Richter etc.); 9, 5; 94, 2; Jac. 5, 9; 4, 12 (der *νομοθέτης* ist auch der *κρίτης*). — [3]) Vgl. Matth. 12, 26 (wo die in der Opposition gegen Gott einige *βασιλεία* Satans der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gegenübergestellt wird) mit Röm. 7, 24 (wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes) und Eph. 1, 21; 6, 12; Col. 2, 10 (wo von der *ἀρχή*, der *ἐξουσία*, der *δύναμις* und *κυριότης* des Bösen die Rede ist). — [4]) Paulus bezeichnet ihn als ein schmerzliches „Entkleidetwerden" (*ἐκδύσασθαι*) 2 Cor. 5, 4. — [5]) Vgl. Ebr. 2, 14, wo der Teufel (*διάβολος*) als der, welcher „des Todes Gewalt hat" (*ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου*) bezeichnet wird. Aehnlich in Betreff alles physischen Uebels und der Krankheit, als der Vorboten des Todes, Matth. 12, 26; Luc. 13, 16; 2 Cor. 12, 7; 1 Cor. 5, 5. Apok. 2, 24;

unleugbare Wahrheitsmoment im judaisirenden Deismus, welcher von seinem Standpunkt der Heteronomie wohl weiss, dass die Verletzung des nicht von Menschen, sondern von Gott stammenden Sittengesetzes in der unter dämonischem Einfluss sich vollziehenden Verkehrung der ursprünglichen Naturordnung sich rächen muss [1]). In welcher Weise sich die Naturentwickelung für das Leben und die Fortentwickelung der einzelnen Individuen in der Gattung ohne Eintritt der sündlichen Gesetzwidrigkeit (§. 9) gestaltet hätte, ist eine vollkommen unnütze, weil unserer Erfahrung fern liegende Frage, über welche selbst die christliche Offenbarung uns keinen Aufschluss giebt. Mag der unter die Todeserfahrung geknechtete Mensch immerhin das Problem sich zu beantworten suchen, ob der Fortentwickelungsprocess der Gattung an und für sich mit einem empirischen Verschwinden oder Verwandeln (Evolution) der Individuen verbunden gedacht werden muss. Jedenfalls meinen wir mit dem Ausdruck „Tod" nicht jene ideale schmerzlose Verwandlung [2]), sondern den tief schmerzlichen Riss in die organische Entwickelung. Diese pathologische Form (der Stachel) [3]) des Todes ist für unser irdisches Dasein mit seinem Begriff und Wesen eins und dasselbe. Sie ist die nothwendige Frucht der sündlichen Zeugung und egoistisch-lüsternen Willensbejahung. Da mit der Generation die Degeneration beginnt, da mit der Degeneration der Todeskeim bereits als Anlage gesetzt ist, so können wir uns den normalen Gang der Fortzeugung (der individualisirenden Reproduction der Gattung) in ununterbrochener Lebensentwickelung nicht mehr denken. So viel bleibt erfahrungsmässig gewiss, dass der natürliche Mensch vor jener „Gesetzmässigkeit" des Todes, die ihm Leib und Seele zerreisst und sein Leben der Verwesung Preis giebt, um so mehr zurückschrecken muss, als die Gewissheit der persönlichen Unsterblichkeit ihm fehlt (§. 47) und das Versinken ins Nichts dem persönlich gearteten gottesbildlichen Geiste widerstrebt. Daher bleibt die knechtende Macht der Todesfurcht die (hier und da nur leichtfertig oder stoisch verdeckte) Grundstimmung des alten Menschen [4]); denn er will schlechterdings

12, 12 ff. — [1]) Im A. T. ist daher Satan (הַשָּׂטָן) der Verderber (מַשְׁחִית) κατ' ἐξοχήν, durch welchen Gott Strafübel bis zum Tode vollziehen lässt. (Hiob 1, 6 ff.; 2, 2 ff. — Exod 12, 23. Hiob 15, 21). — [2]) 2 Cor. 5, 4: ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Vgl 1 Cor. 15, 52 (ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα). 1 Thess. 4, 16. — [3]) Κέντρον τοῦ θανάτου, 1 Cor. 15, 56. — [4]) Vgl. Ebr. 2, 15, wo die Menschen im Allgemeinen als

nicht sterben und fühlt wohl, dass für den Einzelnen der physische Tod eine entscheidende Krisis ist, mit welcher für unseren Gesichtskreis die ethische Entwickelung, die Lebensgeschichte des Menschen abschliesst[1]).

§. 52. Der vollendete, ewige Tod als das höchste Uebel, die Consequenz des theonomischen Standpunktes. — Die allmälige Anbahnung des Endgerichts in der weltgeschichtlichen Krisis und im Gericht des Gewissens, das Wahrheitsmoment im Standpunkt der Autonomie. — Die Nothwendigkeit einer schliesslichen Gerichtsreife und göttlichen Krisis, das Wahrheitsmoment im Standpunkt der Heteronomie.

1. Auf dem Standpunkte der Theonomie, der, wie wir gesehen (§. 44, 3), die gesunde Mitte zwischen Autonomie und Heteronomie darstellt, versteht es sich im Grunde von selbst, dass die sündige und schuldvolle Widersetzlichkeit gegen den gerechten Gotteswillen sich in der Erfahrung des dauernden Todes vollenden muss[2]). Denn was der Mensch säet, das wird er ernten müssen, und wer auf das Fleisch säet, wird vom Fleisch das Verderben ernten[3]). In dieser Hinsicht ist die unverbrüchliche Continuität des göttlichen Sittengesetzes dem göttlichen Naturgesetz vollkommen gleich. Die Unverbrüchlichkeit dieses consequenten Zusammenhangs ist auch dem sittlichen Bewusstsein des natürlichen Menschen tief eingeprägt. Daher vermag er auch in diesem Bewusstsein nicht von sich aus auf irgend welche Gnade oder auf ein ungewisses göttliches Erbarmen zu rechnen. Die in den Vordergrund tretende, abwägende Gerechtigkeit muss ihn in die Hölle, d. h. in jenen ewigen Tod der Hoffnungslosigkeit (lasciate ogni speranza) führen, welcher eins ist mit verewigter Schuld und verewigtem Schuldgefühl[4]). Was die barmherzige Liebe Gottes, wo und soweit sie sich offenbaren will und geoffenbart hat, zur Rettung der verlorenen Menschheit thun mag, haben wir hier noch nicht zu untersuchen. In

---

diejenigen bezeichnet werden, so „durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein mussten“ (*φόβῳ θανάτου ἔνοχοι δουλείας*). — [1]) Vgl. Ebr. 9, 27: Dem Menschen ist gesetzt, einmal zu sterben, und darnach (*μετὰ δὲ τοῦτο*) das Gericht (*κρίσις*). 2 Cor. 5, 10. — [2]) Die Schrift braucht dafür den Ausdruck des „zweiten Todes“ (*δεύτερος θάνατος*) Off. 2, 11; 20, 14; 21, 8. — [3]) Gal. 6, 7 ff. (*ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν*). Röm. 8, 13; 2 Thess. 1, 9; Phil. 3, 19 (*ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια*); 2 Petr. 2. — [4]) Joh. 3, 36, wo der Zorn Gottes als bleibend (*μένει*) über dem Sünder, hervorgehoben wird. Vgl. 1 Joh. 5, 16. — Daher Gott als der bezeichnet wird, welcher Leib und Seele zu verderben vermag in die Hölle. Matth. 10, 28; Luc. 12, 5; Marc. 9, 44 ff. (der nicht sterbende Wurm ist eben die Gewissensqual). Matth. 25, 45 ff.

der alten Menschheit, sofern sie eine sündige ist, liegt kein Mittel der Heilung. Selbst die Reue (§. 41 ff.) ist eine ohnmächtige, weil sie weder das Geschehene ungeschehen machen, noch auch die freudige Kraft zu einem neuen, gottgemässen Verhalten zu geben vermag. Obwohl also die menschliche Sünde der dämonischen nicht gleich zu achten ist (§. 43), so liegt doch an und für sich betrachtet in der adamitischen Sünde die Prognose für die Fortentwickelung zur dämonischen Verfestigung in der Sünde. Die Möglichkeit der Umkehr in der Todesstunde ist ebenso wie Bekehrung im Leben bedingt durch ein regenerirendes, ausreichend starkes Motiv, das sich in der sittlichen Lebensentwickelung des natürlichen Menschen schlechterdings nicht aufweisen lässt. So wird ihm der zeitliche Tod eine verhängnissvolle Krisis, in welcher die pathologische Entwickelung sich vollendet, so dass die Seele in ihrer ganzen Nacktheit und Blösse [1]) dem gerechten Richter und seinem heiligen Zornwillen Preis gegeben ist. Darin gipfelt alles Leiden, alles Uebel der Erde. Das höchste Uebel oder der Uebel höchstes ist — die bleibende Schuld.

2. Dieses tragische Ziel peinlicher Vollendung [2]) erscheint nicht plötzlich und unvermittelt, als ein furchtbares und dem Menschen unverständliches Verhängniss des jenseitigen (transscendenten) Gottes und seines etwa willkürlichen Rathschlusses (decretum absolutum). Es stellt sich das heilige Gottesgesetz, welches den Fluch droht, dem menschlichen Gewissen vielmehr als ein innerlich berechtigses dar (§. 45, 2). Wir müssen es daher als ein Wahrheitsmoment in dem Standpunkte der Autonomie anerkennen, dass die Entscheidung nicht einseitig ins abstracte Jenseits verlegt wird [3]). Gott bezeugt sich als der gerechte Richter über das Böse bereits in der zeitlichen Entwickelung des Einzelbewusstseins, wie in dem geschichtlichen Process des Collectivbewusstseins. Die menschliche Form der Selbstgesetzgebung in Sitte und Recht (§. 37) ist ein Zeugniss dafür, dass sich schon hier auf Erden das Böse rächen und die Sünde gestraft werden muss. Daher liegt unbestreitbar eine tiefe Wahrheit in dem Satz, dass die Weltgeschichte das Weltgericht ist. In der welt-

---

1) Ebr. 4, 13: Es ist Alles bloss (*γυμνὰ*) und entdeckt vor seinen Augen. — 2) Das *τέλος* (Röm. 6, 21) der Sünde ist nothwendig das *κατάκριμα* (Röm. 5, 16. 18; 8, 1; vgl. 2 Cor. 3, 9, wo das alttestamentliche Gesetzesamt eine *διακονία τῆς κατακρίσεως* genannt wird). — 3) Joh. 3, 18 (*ἤδη κέκριται*). —

geschichtlichen Krisis bahnt sich die weltgerichtliche Entscheidung an. Ebenso vollzieht sich im Selbstgericht des Gewissens bereits eine zeitliche Krisis, die dem Einzelgemüthe den Vorschmack der Hölle bereitet. Mit der Ungewissheit der Gottesliebe erfährt der natürliche Mensch, sofern wir ihn als unter dem Gesetz stehend betrachten, den Jammer der Sünde schon im „Diesseits“. Sein Leben unter dem Banne des Schuldgefühls ist eine Hölle auf Erden. Die durch Gesetzesoffenbarung gesteigerte Hoffnungslosigkeit nagt bereits als eine Macht des ewigen Todes und der Verdammniss an dem inwendigen Menschen und zerfrisst alle seine Lebensfreudigkeit (§. 47 ff.).

3. Dennoch lässt sich weder die äussere weltgeschichtliche, noch die innere selbstgerichtliche Krisis als eine entscheidende und abschliessende bezeichnen. Darin liegt das Wahrheitsmoment des heteronomen Standpunktes. Weil in der Weltgeschichte dem unklaren Mischzustand von Böse und Gut noch Raum gelassen ist[1]); weil in der Selbstkritik des Gewissens die stete Verdunkelung durch den Selbstbetrug der Sünde sich geltend macht: muss eine schliessliche göttliche Entscheidung eintreten, die auf Grund gottgesetzter Normen das Verworrene klärt und die Strafgerechtigkeit offenbart. Ein adäquates Verhältniss von Schuld und Strafe ist innerhalb der zeitlichen Entwickelung deshalb unmöglich, weil, so lange die Geschichte verläuft, auch der Uebermacht böser und dämonischer Freiheit von der göttlichen Oeconomie Raum gelassen werden muss[2]). Sonst würde die Geschichtsentwickelung illusorisch. Diese göttliche Selbstbeschränkung währt so lange, bis die Menschheitssünde nach verlaufener Gnadenfrist zur Reife gekommen ist[3]). Die volle Gerichtsreife ist die Bedingung für den Vollzug der für den Einzelnen und die Gesammtheit eintretenden göttlichen Krisis (s. §. 90). Wo die Sünde in der Form gottloser Sicherheit oder bewusstloser Verzweiflung zu dämonischer Verfestigung und Verstockung gelangt, da erst kann und wird die Wage der Gerechtigkeit endgültig das Urtheil fällen[4]). So gewiss dasselbe für den in der Sünde verharrenden Menschen nur den Character des vollendeten, ewigen Todes tragen kann, so gewiss ist es, dass die er-

---

1) Matth. 13, 30. 39: Lasset beides mit einander wachsen bis zur Ernte (v. 39: bis zur συντέλεια τοῦ αἰῶνος). Luc. 16, 25 ff. — 2) Vgl. Off. Joh. 12, 12. — 3) Daher die stete biblische Parallele zwischen Krisis und Ernte; Matth. 13, 39: die Ernte ist das Ende der Welt. Marc. 4, 29. Oft. 14, 15. — 4) Off. Joh. 22, 11 f. —

barmende Liebe Gottes nichts unversucht lassen wird, um den verlorenen Menschen zu retten. Es ist nur der Schmerz seiner heiligen Liebe, welche in der gerechten Zornesoffenbarung zu Tage tritt. Er kann und will den sich selbst verfestigenden Sünder nicht zwingen. Deshalb bringt er die Sündenschuld zur Reife und drängt zur Entscheidung. — Die nothwendige Prämisse für diese Gerichtsreife und die eventuelle Verhängung des ewigen Todes der Gottverlassenheit ist aber die volle Offenbarung der Gnade. Denn Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe[1]). Erst nach allseitiger Betrachtung der regenerirenden Gnadenoffenbarung im Evangelium (Abschn. II) werden wir die Frage nach der möglichen Gerichtsreife und ewigen Verdammniss (Abschn. III, §. 88 ff.) wieder aufnehmen können.

---

[1]) Ez. 18, 23; 33, 11. —

Zweiter Abschnitt.

Der neue Mensch als Glied im Organismus des Reiches Christi und sein Verhältniss zum Gottesgesetz.

§. 53. Allgemeines. Gruppirung des Stoffes.

1. Es ist die specifische Aufgabe der christlichen Ethik (§. 19 und 23), im Hinblick auf die sündliche Entwickelung des alten Menschen (Abschnitt I) das Heilsleben des neuen Menschen[1]) nach seinen innersten Motiven und nach seiner fortschreitenden Entwickelung als ein Leben der Wiedergeburt in neugewonnener Freiheit zum wissenschaftlichen Verständniss zu bringen. Zwar deckt sich der Begriff des Christen nicht ohne weiteres mit dem des „neuen Menschen". Im Werden und Leben des Christen liegen erfahrungsmässig das alte und neue Wesen noch stets im Streit mit einander. Der Christ ist und bleibt auch als Christ ein Sünder, und sein zunehmendes Wachsthum geht mit der fortschreitenden, bussfertigen Erkenntniss seines Sündenelends Hand in Hand[2]), während der neue Mensch als solcher nicht sündigen, also auch nicht Busse thun

---

[1]) Biblisch wird die „Neuheit des Lebens" (καινότης ζωῆς Röm. 6, 4; 7, 6) im Zusammenhange mit dem neutestamentlichen Heilsgut bald zu dem Alten Bunde in Gegensatz gestellt (Marc. 1, 27: καινὴ διδαχή; Matth. 26, 28; 2 Cor. 3, 6; Ebr. 8, 8. 13: καινὴ διαθήκη = בְּרִית חֲדָשָׁה Jer. 31, 31; 1 Joh. 2, 7: καινὴ ἐντολή); bald dem heidnischen Wesen des natürlichen Menschen und dem sündigen Weltlauf entgegengesetzt (Röm. 12, 2: Verändert euch durch Verneuerung des Sinnes, τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός; besonders 2 Petr. 3, 13 und Apok. 2, 17; 3, 12; 19, 12; 21, 5: siehe ich mache Alles neu). Der Begriff des neuen Menschen (καινὸς ἄνθρωπος Eph. 2, 15; 4, 24; Col. 3, 10 νέος ἄνθρωπος, wohl zu unterscheiden von dem ἔσωθεν oder ἔσω ἄνθρ., an welchem die Erneuerung sich vollzieht, 2 Cor. 4, 16) und der neuen Creatur (καινὴ κτίσις, Gal. 6, 12; 2 Cor. 5, 17) ist also keineswegs ein bloss paulinischer; er geht durch die ganze Schrift. — [2]) Röm. 7, 18 ff. (Ich weiss, dass in mir, d. i. in meinem Fleisch wohnt nichts Gutes). 2 Cor. 12, 7 (Pfahl im Fleisch). Ebr. 12, 1 ff.; 1 Tim. 1, 15 (wo Paulus sich als vornehmsten Sünder bekennt) —

kann [1]). Aber die christliche Ethik muss zunächst, abgesehen von diesem Kampf mit der noch anklebenden Sünde (Abschnitt III), die idealen Gesetze jener Erneuerung vom Ursprungspunkte ab bis zur schliesslichen Vollendung zusammenhängend beleuchten, um das vollkommene Gesetz der Freiheit [2]) in diesem Process nachzuweisen. Indem sie dabei den neuen Menschen stets als Glied des in Christo begründeten Organismus des Reiches Gottes [3]) betrachtet, bewahrt sie ihren socialethischen Character. So entspricht sie der unleugbaren Erfahrung, dass der Einzelne ein Kind Gottes nur wird als Glied an dem Leibe dieser Gemeinschaft [4]), aus welcher er neugeboren worden, in welche er sich hineinlebt, und mit welcher er zur Vollendung gelangt.

2. Die heilsgeschichtliche Gründung dieses Reiches ruht auf der Versöhnungsoffenbarung Gottes des Vaters in Christo und hat sich mittelst der neuschöpferischen Gnadenwirkung des heiligen Geistes in der Kirche Christi thatsächlich vollzogen. Die systematische Durchführung dieses Grundgedankens einer durch die göttliche Liebesoffenbarung hergestellten thatsächlichen Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott — ist Sache der Dogmatik oder christlichen Glaubenslehre. Sie bildet die nothwendige Voraussetzung für die socialethische Durchführung der Idee des Heilslebens im Reiche Christi (§. 16 u. 22). Durch diese Voraussetzung unterscheidet sich die theologische Sittenlehre des Christenthums von der Moralphilosophie (§. 21).

3. Die dogmatischen Voraussetzungen erscheinen aber in der christlichen Socialethik nicht als Axiome oder fertige Prämissen,

---

[1]) Vgl. 1 Joh. 3, 9: „Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde und kann nicht sündigen etc.“ — was auf den Christen in seinem empirischen Zustande angewendet, ein Unsinn wäre. Vgl. 1 Joh. 1, 8: So wir sagen, wir haben keine Sünde etc. — [2]) Jac. 1, 25; 2, 12 (*νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*) vgl. mit Röm. 8, 2 (*ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με* etc.). Vgl. Joh. 8, 32. 36; 2 Cor. 3, 17. — [3]) Es sind alttestamentlich die „Kinder des Reichs“ (*υἱοὶ τῆς βασιλείας* Matth. 8, 12); neutestamentlich die durch Neugeburt (Joh. 3, 5 ff.) in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (*τῶν οὐρανῶν*) Eingehenden. Matth. 11, 11; 13, 38; Luc. 7, 28 etc. S. weiter unten die Anm. zu §. 56. — [4]) Eph. 5, 30: Wir sind Glieder seines Leibes (*μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ*). Vgl. Röm. 12, 5 ff.; 1 Cor. 6, 15; 12, 12; Col. 1, 18; Eph. 4, 15 ff. (Lasset uns rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, aus welchem der ganze Leib zusammengefüget und ein Glied am anderen hänget durch alle Gelenke etc.) —

mit der Forderung, dass ihre Wahrheit ohne Weiteres anerkannt werde. Vielmehr wird und muss sich durch die ethische Behandlung die Wahrheit derselben nur von einer anderen Seite der Betrachtung ergeben und einleuchtend werden. Unter schlechthin neuen Gesichtspunkten kommen sie im Zusammenhange mit dem Erfahrungsleben des in seinem Gewissen geheilten und befreiten Menschen hier zur Sprache. So liefert die ethisch-systematische Beleuchtung derselben, durch Herübernahme jener göttlichen Heilsthaten in die inneren Erlebnisse des neugeborenen Menschen, ihrerseits einen Beitrag zur apologetischen Begründung der Glaubenswahrheiten selbst. Sie werden integrirende Bestandtheile der Befreiungsgeschichte der Menschheit, wie sie im Heilsleben sich realisirt. — Das Heilsleben der neuen Menschheit im Reiche Christi (§. 23) werden wir aber in seinem allmählichen Werden nur dann verstehen, wenn wir, wie bei der Fehlentwickelung der alten Menschheit (§. 25, 3), von der Wiedergeburt als dem keimartigen Anfang des neuen Lebens ausgehen (Cap. I), die Lebensentfaltung in der Heiligung (Cap. II) als das Wachsthum und die Vollendung in der Verklärung (Cap. III) als das Ziel oder die Frucht dieser organischen Entwickelung begreifen lernen (vgl. §. 24). Bei jeder Entwickelungsstufe dieses Heilsprocesses werden die christlichen Grundtugenden [1]) des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung als die entsprechenden subjectiven Phänomene sich darstellen. Durch dieselben gewinnt das neugeborene, sich lebendig bewegende und schliesslich zu vollendende Gotteskind im Reiche Christi ein neues Verhältniss zum heiligen Gottesgesetz. Denn kraft der neuen, nachzuweisenden Beweggründe (Motive) gelangt es zu der Möglichkeit einer wahren Gesetzes-Erfüllung im Geiste der Freiheit [2]). Zu diesem Resultate wirken überall die drei Factoren christlicher Sittlichkeit (§. 14) zusammen. Daher müssen wir in jedem der drei Capitel zuerst (A) die Initiative göttlicher Gnadenwirkung in Christo, sodann (B) die subjectiv christliche Herzensbewegung und endlich (C) die Combination beider Momente als Princip christl. Thatkraft oder christl. Reichstugend der Kinder Gottes zu deduciren suchen.

---

[1]) Zusammengestellt finden sich dieselben in der Schrift 1 Cor. 13, 13 (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη) und 1 Thess. 1, 3 (τὸ ἔργον τῆς πίστεως, ὁ κόπος τῆς ἀγάπης καὶ ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος). Aber die einzelnen Begriffe gehen, wie wir sehen werden, durch die ganze Schrift. — [2]) Vgl. Röm. 3, 31: Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne, sondern wir richten (ἱστῶμεν) das Gesetz auf. Matth. 5, 17 ff.

Erstes Capitel.

Die Geburt des neuen Menschen oder die Wiedergeburt im Glauben als Grundlage des Heilslebens im Reiche Christi.

A. Die Wiedergeburt als befreiende Gnadenwirkung des dreieinigen Gottes (§. 54—56).

§. 54. Die neuschöpferische Zeugungskraft Gottes des Vaters oder das Evangelium der Gnade als motorische Basis der Gotteskindschaft. — Die geordnete und befreiende Macht der Gnade im Gegensatz zum prädestinatianischen (supranaturalistischen) Determinismus; die nothwendige Initiative und Alleinwirksamkeit der Gnade im Gegensatz zum pelagianischen (rationalistischen) Indifferentismus. — Vereinbarkeit von Freiheit und Gnade oder der ethische Character der wiedergebärenden Heilswirkung in der organischen Setzung des neuen Lebensanfangs im Reiche Christi auf Grund der Versöhnung.

1. Soll der alte Mensch aus seiner verhängnissvollen Fehlentwickelung befreit und ein neuer Lebensanfang mit segensreicher Entwickelung in ihm gesetzt werden, so kann das nur geschehen durch den, der als der Schöpfer Quell und Anfang alles Lebens ist [1]). Der heilige Gott, der das Gute durch sein Gesetz als Forderung hinstellte (§. 44—46), kann auch allein das Gute als Lebenskraft bewirken [2]). Denn — wie wir gesehen — in der Creatur als solcher, geschweige denn in der entarteten, unter die Sünde geknechten, liegt die Erneuerungskraft schlechterdings nicht. Und doch muss das Gute, um ethischen Werth und sittlichen Character zu gewinnen, als freie Willensbewegung des Menschen sich realisiren (§. 5). Es kann nicht von aussen ihm aufgepfropft oder anbefohlen werden. Wie die Sünde im Zusammenhang mit der natürlichen Geburt aus dem unkindlichen Verhältniss zu Gott als habitueller Zustand erwuchs (§. 30 u. 33), so wird auch das Gute nur aus dem Boden einer neuen Geburt des Menschen [3]) im Zusammenhang mit der

---

[1]) Ps. 36, 10. — [2]) Vgl. Phil. 2, 13: Gott ist es, der in euch wirket beides das Wollen und das Wirken (τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν). 2 Cor. 3, 5 ff. (ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ). — „Denn wir sind sein Werk (θεοῦ τὸ δῶρον), geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, zu welchen uns Gott zuvor bereitet hat (προητοίμασεν ὁ θεὸς)“ Eph. 2, 8. 10. — [3]) Aus Gott geboren werden (ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι) ist der

Herstellung seiner Gotteskindschaft[1]) erwachsen können. Wiedergeburt nennen wir aber jenen geheimnissvollen geistlichen Lebensanfang, durch welchen der Mensch, in das Verhältniss der Gotteskindschaft aufgenommen, die Möglichkeit und Kraft (Potenz) einer fortschreitenden normalen Lebensentfaltung gewinnt. Aus Tod und Verwesung (§. 50 ff.) Leben schaffen, kann nur der lebendige Gott. Seine Schöpferkraft wird sich hier als neuschöpferische, belebende Thätigkeit bewähren müssen, welche im Hinblick auf die geforderte Geburt eines neuen Menschen als geistige Zeugungskraft erfasst und bestimmt sein will[2]). Daher tritt für das christliche Bewusstsein der neue Mensch als neue Creatur, als aus Gott geboren ins Dasein[3]). Da nun Gottes heiliger Wille in der Form der fordernden Gesetzesoffenbarung kein neues Leben schaffen, sondern nur die Todeswürdigkeit des alten Menschen zu voller Klarheit bringen konnte (§. 46): so wird die neuschöpferische Zeugungskraft lediglich von Gott als dem Vater ausgehen können, sofern er seinen freien Liebes- und Gnadenwillen in verbürgter Weise der verlorenen Menschheit kund thut. Das Evangelium als die frohe Botschaft göttlicher Gnadengabe, als Verheissung göttlicher Heilskraft[4]) — ist daher die einzig denkbare, motorische Basis für die Gotteskindschaft des sündigen Menschen.

2. Um die Gnade Gottes des Vaters[5]) als wahrhaft rege-

---

biblische Ausdruck dafür, der keineswegs blos in den johanneischen Schriften vorkommt (Joh. 1, 13; 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18), sondern auch bei Jacobus (1, 18: Er hat uns gezeugt), bei Petrus (1 Petri 1, 3 und 23: ἀναγεγεννημένοι διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ), bei Paulus (Eph. 2, 5; 1 Cor. 4, 15; Tit. 3, 5: λουτρὸν παλιγγενεσίας) und im Munde Jesu (Joh. 3, 3 ff. ἄνωθεν γεννηθῆναι vgl. mit Matth. 18, 3). — [1]) Ueber υἱοθεσία vgl. Röm. 8, 15; Gal. 4, 5; Eph. 1, 5 mit Apok. 21, 7; Matth. 13, 38; 19, 14 etc. — [2]) Jac. 1, 18 (βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς etc.). Vgl. Anm. 1 auf S. 516. Parallel steht die geistliche Schöpfungskraft (κτισθέντες oder καινὴ κτίσις Gal. 6, 15; Col. 3, 10.) — [3]) Vgl. Anm. 1 auf S. 515. — [4]) Das Evangelium (τὸ εὐαγγέλιον = gute, weil frohe Botschaft) als εὐαγγέλιον τῆ βασιλείας τοῦ θεοῦ (Matth. 4, 23; 9, 35; 24, 14 etc.) ist die eigentliche Heilskraft Gottes (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν) Röm. 1, 16; vgl. Eph. 1, 13: τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν im Gegensatz zu einem ἕτερον εὐαγγέλιον menschlicher Art, das keine Heilskraft besitzt. Gal. 1, 6 ff. 1 Cor. 1, 18. 24. — [5]) Ueber die Gnade (χάρις = freiwillige Geneigtheit, synon. χρηστότης, τὰ σπλάγχνα, οἰκτιρμός, ἔλεος im Gegensatz zum ὀφείλημα = Schuldigkeit) als einzige Kraft der Erneuerung und Gotteskindschaft vgl. bes. Eph. 2, 5 ff.; Röm. 4, 4. 16; 9, 16 ff.; 11, 6; Gal. 2, 16; 1 Cor. 15, 10; 12, 9;

nerirendes Princip würdigen zu können, darf man sie weder, wie der prädestinatianische Determinismus thut, als eine supranaturalistische Willkürmacht fassen; noch auch, wie der pelagianische Indifferentismus will, als eine durch blosse Anregung menschlich freier Naturkraft wirkende ansehen.

a. Die Gnade Gottes wäre keine befreiende, sondern eine corrumpirende Macht, wenn sie in unvermittelt magischer Weise, lediglich als ein verborgener Rathschluss Gottes [1]) die verlorene Menschheit ganz oder theilweise dem Verderben entrisse. Der damit nothwendig verbundene Gedanke einer ungerechten, zwingenden Willkür Gottes müsste für das ethische Bewusstsein des zu rettenden Menschen entweder (im Fall des ewigen Prädestinirtseins) die verderbliche Wirkung der Sicherheit hervorrufen, oder (im Fall des ewigen Verworfenseins) das lähmende Resultat der Verzweiflung in sich tragen. Alle rein fatale Nothwendigkeit zerstört den kindlich gesunden Glauben an die gerechte Vaterliebe Gottes. Der mystische Supranaturalismus des Deterministen verkennt den innerlich motivirten, heilsgeschichtlich geordneten und geistig bedingten Character der Gnade, welcher die Voraussetzung für das ethische Gesetz ihrer erneuernden Wirksamkeit ist.

b. Andrerseits will aber von vorn herein betont sein, dass Gnade nicht Gnade wäre [2]), d. h. ihr Wesen einbüsste, wenn sie ein Moment menschlichen Verdienstes und natürlicher Mitwirkung des Menschen zu seiner Regeneration neben sich duldete. Der pelagianisch-rationalistische Gedanke einer (theilweisen oder ganzen) Selbstwiedergeburt des natürlichen Menschen leidet als das entgegengesetzte Extrem an denselben ethischen Gebrechen, wie jene prädestinatianische Willkürtheorie. Denn er setzt einen Anfang, ohne entsprechende wirkende Kraft, d. h. er bewegt sich in der Sphäre der Magie. Daher ist auch die ethische Wirkung desselben eine ähnliche. Entweder erzeugt er beim

---

Ebr. 13, 9. — S. a. Tit. 2, 11 (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις). — [1]) Die Schrift stellt den Rathschluss Gottes (πρόθεσις, προορισμός, ἐκλογή, πρόγνωσις) lediglich als Basis und Erweis der Freiheit göttlicher Gnade hin, im Gegensatz zum menschlichen Verdienst und Selbstruhm. Vgl. bes. Röm. 8, 30; 9, 16 ff.; Eph. 1, 9–12 mit 2, 9 etc. und 1 Cor. 1, 28 (das Verachtete hat Gott erwählet und das da nichts ist, auf dass er zu nichte mache, was etwas ist). Das Ziel ist, dass er „sich aller erbarme." Röm. 11, 32; 1 Tim. 2, 4 (welcher will, dass allen Menschen geholfen werde). Ez. 18, 23 etc. — [2]) Vgl. Röm. 4, 4—16; 11, 6 (εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων· ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις). —

natürlichen Menschen (im Falle starken Selbstgefühls) die hochmüthig-trotzige Sicherheit des Selbstruhmes im Hinblick auf die eingebildete regenerirende Leistung; oder aber er bewirkt (im Falle ohnmächtigen Selbstgefühls) die kleinmüthig-verzagte Ungewissheit des Verzweifelnden im Hinblick auf die empfundene Unmöglichkeit der Selbstregeneration. Wir werden also diesem Standpunkt gegenüber im ethischen Interesse die nothwendige Initiative und Alleinwirksamkeit der wiedergebärenden Gnade so zu vertheidigen haben, dass durch dieselbe die erneuerte Selbstbestimmungsfähigkeit (Freiheitsbewegung) des Menschen nicht zerstört, sondern erst wahrhaft ermöglicht und begründet werde.

3. Freilich bewegen wir uns hier in dem Grundproblem aller Ethik, welches in voller, begrifflich-reflectirter Klarheit zu lösen dem menschlichen Verstande wohl nie gelingen wird. Denn es handelt sich um die Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Nothwendigkeit, oder, was dasselbe ist, um die innere Erneuerung menschlicher Willensbewegung in ihrem Zusammenhange mit der Alleinwirksamkeit göttlicher Zeugungskraft und Gnade. Es reicht jedoch für unser Denken und für die ethische Consequenz aus, wenn wir den scheinbaren Widerspruch aus diesem Problem entfernen und zugleich die Analogie desselben mit dem allgemeinen Problem des Werdens (aller Genesis) erkennen (vgl. Thl. I, §. 127 die Gesetze göttlicher Teleologie). — Ueberall ist die Genesis organischen Lebens für uns in ein geheimnissvolles Dunkel gehüllt, sofern die göttliche Allmacht (causa prima) Wesen mit der Fähigkeit der Selbstbewegung (causae secundae) setzt. Auch in der geistigen Sphäre ist Zeugung und Begabung überall die Voraussetzung für Lebensfähigkeit und Selbstthätigkeit der Creaturen [1]). Wie sollte in dem religiös-sittlichen Leben der überall abhängige Mensch sich selbst setzen oder durch eigene Hebelkraft aus dem Sumpf des Verderbens ziehen können? Eine neue, normale Bestimmtheit muss ihm gegeben werden, damit er sich in normaler Weise selbst bestimmen könne [2]). Für die sittliche Selbstbe-

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 4, 7 (τί δὲ ἔχεις, ὃ οὐκ ἔλαβες); Jac. 1, 17: Alle gute Gabe (πᾶσα δόσις ἀγαθή) als von Oben (ἄνωθεν) kommend bezeichnet. Aehnlich Röm. 12, 6; 1 Petr. 4, 10; Joh. 3, 27 (οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδέν, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Daher auch Niemand (Matth. 6, 26) seiner Länge eine Elle zusetzen kann. Vgl. Luc. 12, 25. — [2]) Eph. 2, 8 ff.: θεοῦ τὸ δῶρον — αὐτοῦ γάρ ἐσμεν

stimmungsfähigkeit des in sündlicher Fleischeslust erstorbenen und von der Sündenschuld gedrückten Menschen[1]) ist die lebenerzeugende und heilswirksame Kraft der göttlichen Gnade vollends die conditio sine qua non. Denn ohne Gewissheit der Sündenvergebung und Schuldentlastung ist der Anfang eines Heilslebens in der Gotteskindschaft undenkbar. Die wirksame Causalität dafür können wir, im Hinblick auf die (Abschnitt I) nachgewiesene Verdienstlosigkeit und Verdammlichkeit des Menschen, nur Gnade (Barmherzigkeit) nennen. Ob der heilige Gott sie dem Sünder erzeigen will, und unter welchen Bedingungen er sie allein erzeigen kann, werden wir weiter unten sehen (§. 55 ff.). So viel ist im Zusammenhange des uns hier beschäftigenden Problems gewiss, dass die alleinwirksame Gnade, soll sie anders befreiend wirken, als eine für den Menschen und sein Erneuerungsbedürfniss geordnete und gesetzmässig wirkende Kraft sich erweisen muss[2]). Sonst wäre jenes Problem mit einem unerträglichen Widerspruch behaftet, d. h. die wirkende Ursache entspräche nicht dem zu erzielenden Erfolge. Die freie Gnade Gottes in ihrer wiedergebärenden, zeugenden Thätigkeit kann nur unter einer doppelten Voraussetzung (entsprechend den allgemeinen Gesetzen der Continuität und Normativität, vgl. Thl. I, §. 127) ihren ethischen Character bewahren. Sie muss erstens (objectiv): im Einklang mit der göttlichen Heiligkeit (mit dem inneren Gesetz seiner Selbstbewahrung) sich heilsgeschichtlich so offenbaren, dass der zu erneuernde sündige Mensch von der in ihr waltenden Gerechtigkeit[3]) vollkommen überzeugt werden kann; und zweitens (subjectiv): in der menschlichen Einzelpersönlichkeit einen derartig keimartigen Anfang des neuen Heilslebens setzen, welcher die Nothwendigkeit und Möglichkeit allmählicher, organischer Fortentwickelung in sich schliesst[4]). Jenes Postulat erfüllt sich dadurch, dass Gott seine wiedergebärende Gnade nur auf Grund vollgültiger Sühne in Christo, dem göttlichen Urbild menschlicher Wiedergeburt, offenbart (§. 55). Der zweiten Forderung geschieht dadurch Genüge, dass Gottes Gnade die Einzelpersönlichkeit nicht zur Kindschaft erneuert, ohne sie durch heilige Geisteswirkung aus dem Mutterschoosse eines Reiches Gottes heilsordnungsmässig

---

ποίημα etc. Röm. 3, 24 (*δωρεάν*). — [1]) Vgl. die Anm. zu §. 42 u. 50. — [2]) Vgl. Röm. 8. 2 (*νόμος τοῦ πνεύματος*). — [3]) Vgl. Röm. 3, 26 (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*). — [4]) Tit. 3, 5 (*παλιγγενεσία* mit *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* combinirt). Vgl. Röm.

wiederzugebären (§. 56). Die (in den beiden folgenden Paragraphen ethisch zu begründende) göttliche Heilsöconomie[1]) rettet also das Wahrheitsmoment und wehrt der Lüge in dem prädestinatianischen und pelagianischen Extrem, d. h. die Gnade erweist sich als die alleinwirksame und zugleich befreiende, weil heilsgeschichtlich bedingte und innerlich geordnete Geistes- und Lebensmacht.

§. 55. Das göttliche Urbild menschlicher Wiedergeburt und Gotteskindschaft in Christo, dem gottmenschlichen Heilsmittler. — Das versöhnende Leiden des Gottessohnes und die sühnende Gesetzeserfüllung des Menschensohnes in ihrer ethischen Bedeutung (gegenüber dem ebjonitisch-judaisirenden Nestorianismus und dem doketisch-ethnisirenden Monophysitismus). — Die in Christo beschaffte wahre Gerechtigkeit oder die Rechtfertigung der Gattung und Wiederherstellung der Gotteskindschaft in Christo, dem andern Adam.

1. Die specifisch sittlichen Ideen der Wiedergeburt und Gotteskindschaft könnten in dem Bewusstsein der gottentfremdeten Menschheit weder entstehen, noch festen Boden gewinnen, wenn sie nicht in heilsgeschichtlicher Objectivität sich verwirklicht hätten. Die durch das Gesetz vertiefte, reale Kluft zwischen Gott und Menschheit (§. 46 u. 50 ff.) kann nur durch einen solchen Gesetzeserfüller überbrückt werden, in welchem Gottesbild und Menschheitsbild[2]), Gottessohnschaft und Menschensohnschaft[3]) zu realer persönlicher Einheit gekommen sind. Der menschlichen Wiedergeburt fehlte der wirksame Ausgangspunkt und die verbürgende Gewissheit ohne die Selbstbezeugung jener Liebe Gottes des Vaters, welche sich in dem Sohne, als dem Urbilde aller Kindschaft (*υἱοθεσία*), der Menschheit gegenüber heilsgeschichtlich geoffenbart hat[4]). Wir sehen hier von dem metaphysischen (dogmatisch zu erörternden) Hintergrunde dieser Offenbarung ab. Wir wollen hier nicht erst den leicht zu führenden Nachweis versuchen, dass alle Gotteserkenntniss und Gottesgemeinschaft für den Menschen dadurch bedingt ist, dass Gott sich „im Fleisch“ offenbare[5]). Schon die gesammte Schöpfung ist eine verleiblichte Selbstkundgebung des

12, 1 ff. Eph. 4, 23 f. — [1]) Ueber *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* vgl. 1 Cor. 9, 17; Col. 1, 25; 1 Tim. 1, 4 Eph. 1, 9 f. (*εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*); vgl. Gal. 4, 1—4. — [2]) Vgl. über Christus als *εἰκὼν θεοῦ* Col. 1, 15; 2 Cor. 4, 4; Ebr. 1, 3 (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) und *δεύτερος ἄνθρωπος* 1 Cor. 15, 47 ff. mit Röm. 5, 14 ff. — [3]) Daher die durchgehends doppelseitige Bezeichnung Christi als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Luc. 1, 35 mit 3, 38; Röm. 1, 3 f.; 8, 3.; Ebr. 1, 5 ff.; Gal. 4, 4; Matth. 26, 63 ff. etc.). — [4]) Joh. 3, 16 (Also hat Gott die Welt geliebt etc.) — [5]) Joh. 1, 14 mit 1 Tim. 3, 16 (*θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*). —

göttlichen Wortes, welches der unmittelbare Ausdruck seiner ewigen Schöpfungsgedanken ist[1]. Wir bleiben hier bei der rein ethischen Betrachtung. Und da ist es von entscheidender Bedeutung, dass der persönliche Gott, der als die heilige Liebe das Maass alles Guten ist, sich nicht in abstracter Ueberweltlichkeit und Schrankenlosigkeit (schlechter Unendlichkeit), in einer für uns unerkennbaren und unempfindlichen Transcendenz und Einfachheit bewahrt, sondern der zu Gott geschaffenen (§. 26) und für die Liebesgemeinschaft mit ihm bestimmten (§. 28) Menschheit menschlich naht, um diese liebend zu sich zu erheben. Ohne solche Selbstunterscheidung und Selbstbezeugung könnte die schuldbeladene und vor Gott sich fürchtende Menschheit bei der lauten Anklage des Gewissens (§. 28. 44) nimmermehr zur Gewissheit der Gottesliebe gelangen[2]. Deshalb beruht alle Neuschöpfung oder wiedergebärende Kraft zur Wiederherstellung der Gottesbildlichkeit in dieser sündigen Menschenwelt auf dem mittlerischen Thun dessen, der als der sündlos geborene Sohn Gottes aller Gottessohnschaft und Kindschaft ewiges persönliches Urbild ist[3]. Als das Fleisch gewordene Wort des Vaters vermag er allein die wahre Gotteserkenntniss und Gottesgemeinschaft des Menschen auch zeitlich zu begründen[4]. — Urbild unserer Wiedergeburt ist aber Christus, der gottmenschliche Heilsmittler, nicht kraft eines apodictischen Machtspruches oder einer dogmatischen Satzung; nicht weil ein als inspirirt geltendes Gotteswort und eine darauf sich gründende kirchliche Tradition ihn als solchen verherrlicht. Das hiesse den ethischen Nerv der in Christo wurzelnden Wiedergeburtsmacht zerschneiden. Wahrhafter Heilsmittler und Begründer unseres Heilslebens kann er nur sein, wenn und sofern seine

---

1) Vgl. Joh. 1, 1—3 mit Ebr. 1, 3. — 2) 1 Joh. 4, 9 ff. (*ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ*). Deshalb haben wir Freudigkeit zu Gott (*παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*). 1 Joh. 3, 20 f. Ebr. 10, 19. 35; 1 Joh. 2, 28; 5, 14. — 3) Vgl. das *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (der Erstgeborene über jegliche Creatur) Col. 1, 15 ff. mit dem Begriff des „Eingeborenen", *μονογενής* (unigenitus = unice genitus). Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 Joh. 4, 9. Daher durch ihn alle übrigen erst *τέκνα τοῦ θεοῦ* werden können. Joh. 1, 13. Siehe Col. 1, 18: auf dass er in allen Dingen den Vorgang habe (*πρωτεύων*). — 4) Matth. 11, 27 (Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren). Vgl. 1 Joh. 2, 23 (Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht) mit 1 Joh. 4, 15; Joh. 5, 23 (auf dass sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren). —

Gesammtpersönlichkeit als eine neuschöpferisch belebende Geistes-Macht für die alte Welt und den alten Menschen sich innerlich und erfahrungsmässig bewährt [1]). Die sittlich regenerirende Kraft seiner Persönlichkeit ruht aber wesentlich auf der heilsgeschichtlich begründeten Wahrheit seiner Selbstbezeugung, nach welcher er, als Gottes- und Menschensohn, frei von dem Makel der Sünde [2]) ins Fleisch geboren und in die Welt gekommen ist, sein Leben zu geben zum Opfer und Lösegeld für die Sünde der Welt [3]).

2. Dass der in Christi gottmenschlicher Person wurzelnde Erlösungs- und Versöhnungsgedanke auch für die ethische Betrachtung Ausgangspunkt und Ursprung aller Heilsgewissheit sein muss, lehrt uns der doppelte, bis auf den heutigen Tag fortdauernde Gegensatz judaisirender und ethnisirender, einseitig realistischer (ebjonitischer) und einseitig idealistischer (doketischer) Auffassung des Heilsmittlers und seines grundlegenden Heilswerkes.

a. Sobald man in rationalistisch-deistischer Tendenz — es ist die moderne Form des alten judaisirenden Irrthums — die eigne, menschliche Selbstkraft überschätzt und die Gott und Mensch entzweiende Macht der Sünde unterschätzt, bedarf es keiner erlösenden Sühne durch einen göttlichen Mittler. Der vorbildliche Mensch Gottes (ebjonitisch gedacht) genügt als Anfangspunkt einer neuen Entwickelung. Das neuschöpferisch Göttliche tritt zurück oder bleibt als moralische Gotteskraft über dem Heilsmittler schwebend, welcher sich als voller und wahrer Mensch zu gottgleicher Würde erst emporarbeiten soll. So kommt das Göttliche und Menschliche in ihm nie zu voller persönlicher Einheit und lebendiger Durchdringung (Nestorianismus). Dieser Gefahr gegenüber wird stets die ethische Bedeutung in dem versöhnenden Leiden des Gottessohnes betont werden müssen. Denn nur unter der Voraussetzung göttlicher Würde der Person ist die menschlich niedrige Erscheinung und das Berufsleiden als freiwillige Selbstentäusserung [4]) zu begreifen. Andrerseits

---

[1]) Jenes Wort Matth. 7, 29 (Er predigte gewaltig etc.) muss sich noch heute bewähren. — [2]) Joh. 8, 46 und 1 Petr. 2, 22 (welcher keine Sünde gethan etc.) vgl. mit Ebr. 4, 15; 7, 26 (einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der da wäre heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert und höher denn der Himmel ist). — [3]) Matth. 20, 28 vgl. mit 1 Joh. 2, 2. Vgl. Joh. 10, 18 ff. — [4]) Phil. 2, 5 (*τοῦτο γὰρ φρονείσθω ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* etc.). Vgl. Ebr. 2, 14 f.; 4, 15; 8, 1 (wir haben einen Hohenpriester, der da sitzet

wird die befreiende und weltüberwindende Macht seines Leidens und Thuns nur dann verstanden, wenn er kraft freiwilliger Selbstentäusserung die Menschheitssünde und ihre Folgen über sich ergehen lässt, um sie durch die persönlich ihm einwohnende Gotteskraft siegreich zu überwinden und eben dadurch ein neues geheiligtes Menschheitsleben zu begründen [1]). Abgesehen von der Glaubwürdigkeit seines Selbstzeugnisses, durch welches er sich zu Gott dem Vater in ein einzigartiges Verhältniss setzt und eben deshalb göttliche Mittlerstellung und Verehrung beansprucht, würde unsere Zuversicht zu der versöhnenden Kraft seines Leidens schwinden, wenn mit der Wahrheit des Selbstzeugnisses auch die ethische Lauterkeit und Urbildlichkeit der Person zu Boden fiele. Weder könnte er bei so bewandten Umständen ein sittliches Muster sein, weil die offenbare (wenn auch als schwärmerisch motivirte) Selbstüberhebung sein Leiden als ein verdientes und sein Thun als ein angemaasstes erscheinen liesse [2]); noch auch gewönne, worauf es vor Allem ankommt, die sündige und erlösungsbedürftige Menschheit durch seine Heilsvermittelung die Gewissheit der göttlichen Liebe und Vergebung [3]). Diese Gewissheit ist wesentlich dadurch bedingt, dass Gott selbst in Christo für uns eintritt und die Sünde derart überwindet, dass die Berechtigung göttlichen Zornes über die Sünde bejaht [4]) und der Tod als Sold der Sünde (§. 51 f.) freiwillig an unsrer Statt getragen wird [5]).

b. Diese Realität der stellvertretenden Sühne wird aber vom ethischen Gesichtspunkte unmöglich, sobald man in idealistisch-pantheistischer Tendenz den alten ethnisirenden Irrthum modernisirt; — wir meinen jenen Irrthum, der, Göttliches und

---

auf dem Stuhl der Majestät etc.). — [1]) Vgl. 2 Cor. 5, 19 ff. (Gott war in Christo etc.) mit Röm. 3, 24 f.; Gal. 3, 13; Col. 1, 14; 2, 9. — [2]) Matth. 26, 65 (was bedürfen wir weiter Zeugniss? er hat Gott gelästert etc.). Joh. 10, 33, wo die Juden ihn steinigen wollen „um der Gotteslästerung willen," und: „dass du ein Mensch bist und machst dich selbst einen Gott", (wie nach 2 Thess. 2, 4 ff. der Mensch der Sünde). — Vgl. a. Joh. 5, 18. — [3]) Vgl. Ebr. 6, 19, wo von dem „sicheren und festen Anker unserer Seele" im Hinblick auf das hohepriesterliche Werk Jesu die Rede ist. — [4]) Röm. 8, 3 (*κατέκρινεν ὁ θεὸς τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ* etc.) vgl. mit 2 Cor. 5, 20 (*μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*). S. o. Anm. 2 S. 525. — [5]) Joh. 10, 18 (ich habe Macht, das Leben zu nehmen und zu lassen). cf. v. 12; Joh. 15, 13 (Niemand hat grössere Liebe denn die, dass er sein Leben lässet für seine Freunde; resp. Feinde vgl. Röm. 5, 8 f.) —

Menschliches vermischend, das Böse lediglich als ein natürliches Moment materiell-irdischer Entwickelung ansieht, so dass die erlösende Sühne durch einen wahrhaft menschlichen und geschichtlichen Mittler illusorisch wird. Die blosse Gottesidee in vorübergehender oder mythischer Erscheinungsform (doketisch gedacht) genügte dann, um die Ueberzeugung der an sich seienden Wahrheit „dass Gottes- und Menschengeist Eins seien", zu begründen. Das Christenthum verlöre seinen real geschichtlichen Boden, und das wahrhaft Menschliche in der Person des Heilsmittlers würde von der Idee des Göttlichen absorbirt und verschlungen (Monophysitismus). — Dieser Gefahr gegenüber werden wir stets die ethische Bedeutung in dem versöhnenden Leiden und Thun des Menschensohnes hervorzuheben uns genöthigt sehen [1]. Denn nur unter Voraussetzung seiner wahren Menschheit kann er als Haupt und Repräsentant der Gattung jene Gesetzeserfüllung vollziehen, kraft welcher die Menschheit in ihm als eine Gott wohlgefällige sich darstellt [2]. Tritt der Heilsmittler nicht in die volle Gemeinschaft der Menschennatur, so kann er weder unsere Gottesgemeinschaft begründen, noch auch mit unseren Leiden fühlen [3] und in ethischer Weise, d. h. in fortschreitender Lebens- und Liebesarbeit [4] sein grosses Werk der Versöhnung und Erlösung vollziehen. Nur wenn in ihm Gott und Mensch persönlich geeint waren, wie in uns Gottesbildliches und Weltbildliches geheimnissvoll zu persönlicher Einheit sich durchdringen (§. 26), vermochte er der Menschheits- und Welterlöser zu werden, der den ganzen tragischen Weltschmerz in seiner Seele trug und ihn in so göttlicher Weise innerlich verarbeitete und begriff, dass er ihn eben dadurch überwand [5]. Indem er sich als der Sohn Gottes in dem Berufs-

---

1) Vgl. Phil. 2, 7 ff. (*ἐκένωσεν ἑαυτὸν — ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* etc.) S. a. 1 Petr. 2, 21 ff.: Christus hat für uns gelitten und uns ein Vorbild (*ὑπογραμμὸν*) gelassen, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fusstapfen etc. Vgl. Matth. 8, 17; 10, 38; Jes. 53, 4. — 2 Cor. 8, 9. — 2) Matth. 3, 15 (*πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*). Vgl. Röm. 5, 18 f. (*διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί*). 1 Cor. 15, 22; 2 Cor. 5, 21; Eph. 1, 6 f.; Phil. 3, 9 (*ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη*). Col. 1, 22: Er hat euch versöhnt mit dem Leibe seines Fleisches durch den Tod, auf dass er euch darstellete (*παραστῆσαι ὑμᾶς*) heilig und unsträflich und ohne Tadel vor ihm selbst etc. — 3) Ebr. 4, 15 (*δυνάμενος συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*). Vgl. 2, 17. — 4) Ebr. 12, 2 (*Ἰησοῦς, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρὸν*). Vgl. Jes. 43, 24 (Du hast mir Arbeit gemacht in deinen Sünden etc.). — 5) Vgl. Apostgesch. 2, 24 (*λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θα-*

gehorsam der Knechtsgestalt bis ans Ende, bis zum Tode am Kreuz bewährte, hat er alle Schmerzen der Wiedergeburt erfahren und sich selbst als das göttliche Urbild menschlicher Wiedergeburt zur Verklärung hindurchgerungen. Sein Opfer, d. h. seine Selbsthingabe in den Tod ist daher der Höhepunkt seines Liebeswerkes, und seine vollkommene Gesetzeserfüllung ist der moralische Hintergrund seines vollgültigen Verdienstes. Er hat den über die sündige Menschheit verhängten Tod so erlitten und die von der Menschheit geforderte Gerechtigkeit so erfüllt, dass er eben damit die Heiligkeit göttlichen Zornwillens freiwillig bejahte und der göttlichen Liebesforderung in vollem Maasse genügte. Das ist der ethische Werth seiner sogen. stellvertretenden Genugthuung.

3. Von Christo muss also auch alle Gotteskindschaft auf Erden ihren wesentlichen und nothwendigen Ausgangspunkt nehmen. In ihm und in seiner durch Leiden und Thun bewährten Gerechtigkeit erscheint das von Gott gesetzte Maass heiliger und selbstverleugnender Liebe erfüllt und eben dadurch die Menschheit als Gattung vor Gott gerechtfertigt[1]), d. h. freigesprochen von der Schuld, sofern er sie in Christo, dem anderen Adam, anschaut. Die ethische Basis für das Verständniss dieser *Gattungs-Rechtfertigung* liegt in dem Verständniss und der Anerkennung der von uns bereits nachgewiesenen Collectivschuld der Gattung (vgl. §. 34). Wenn irgendwo, so macht sich hier die Wahrheit und Fruchtbarbeit des socialethischen Gesichtspunktes geltend. Wie sie in Adam alle sterben nach dem Gesetz der Solidarität, so können und sollen sie in Christo dem neuen Adam die Rechtfertigung des Lebens oder die Wiederherstellung der Gotteskindschaft erlangen. Die Analogie ist eine vollständige. Wie die Verurtheilung (κατάκριμα) in Folge der Collectivschuld durch persönliche Mitbetheiligung an dem adamitischen Verderben bedingt ist (§. 29 u. 32), so kann die Freisprechung oder Neugeburt in Folge der Collectiverlösung nur unter Voraussetzung der persönlichen Eingliederung in Christum oder der Wiedergeburt aus dem Geiste Christi dem Einzelnen zu Theil werden (§. 57). Jede Spur, jeder Schein einer magischen und

---

νάτου etc.). — 1) Dieses *freisprechende Urtheil Gottes* über die *gesammte* in Christo, dem andern Adam angeschaute Menschheit wird nur Röm. 5, 18 mit dem Ausdruck der „Rechtfertigung des Lebens" (δικαίωσις ζωῆς) bezeichnet. Sonst bezieht sich das δικαιοῦν und δικαίωσις auf die Rechtfertigung des Einzelnen im Reiche Christi. S. §. 56, 3. — Vgl. 1 Cor. 15, 21 f. —

unvermittelten Universalwiedergeburt der Menschheit in Christo schwindet, sobald wir nicht blos Christum als Haupt und Repräsentant der Gattung ansehen, sondern alle in ihm neu zu belebenden Einzelsubjecte als solche betrachten, welche in die Gemeinschaft seiner Person und seines Werkes eintreten, im Glauben gliedlich mit ihm Eins werden [1]). Es lässt sich also die versöhnende Liebesthat des Gottmenschen nur unter der Voraussetzung als sittlich wiedergebärende Lebensmacht innerhalb der Menschheit denken und ethisch zum Verständniss bringen, dass sie, vom Haupte ausgehend, durch erneuernde und heilsaneignende Geisteswirkung zum innerlich persönlichen Besitz des Menschen geworden, ihn das mit erfahren und erleben lässt, was Christus für ihn erduldet und gethan. Das in Christo erfüllte Maass (die Fülle) göttlicher Liebe muss also durch den heiligenden Geist auch in dem Herzen des Menschen zu lebensvoller Ausgestaltung kommen. In Christi Person und Heilswerk ist diese Geisteswirksamkeit als eine heilsöconomisch geordnete bereits vorbereitet. Denn Christus tritt nicht unvermittelt, sondern in der „Fülle der Zeit“ auf Grund heilsgeschichtlich-theocratischer Anbahnung, als Glied des Gottesvolkes, in diese Welt [2]); und mit ihm ist bereits jenes Himmelreich nahe herbeigekommen [3]), welches durch seine Stiftungen und durch den von dem verklärten Christus gesendeten Geist der Gnade die alleinige gottgeordnete Wiedergeburtsstätte ist.

§. 56. Der Vollzug der Menschheits-Wiedergeburt durch heilsaneignende Thätigkeit des heiligen Geistes im Reiche Christi. — Die ethische Bedeutung der wiedergebärenden Heilsmittel (Wort und Sacrament der Taufe) im Gegensatz zur magischen Auffassung des mystischen Prädestinatianismus (absoluter geistlicher Creatianismus). — Die Gerechtigkeit auf Grund der Sündenvergebung und Schuldentlastung oder die Rechtfertigung allein aus Gnaden im Gegensatz zur synergistischen Auffassung des rationalisirenden Pelagianismus (absoluter geistlicher Traducianismus). — Der socialethische Character der Regeneration als gottgesetzter Eingliederung des Einzelindividuums in das Reich Christi (der wahre geistliche Generatianismus).

1. Alle sittliche Wiedergeburt muss aus dem Geiste stammen, so gewiss als alle sündliche Geburt aus dem Fleische

[1]) Vgl. Col. 1, 18 und 22 f. (So ihr anders bleibt im Glauben etc.) mit Eph. 5, 25 ff.; Gal. 2, 19 f. (ich bin mit Christo gekreuzigt). Röm. 6, 5 (εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα); 2 Tim. 2, 11 (sterben wir mit, so werden wir mit leben); 1 Petr. 4, 13 (κοινωνεῖν ταῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι). Röm. 8, 17. — [2]) Gal. 4, 4 (da die Zeit erfüllet ward). — [3]) Marc. 1, 15 etc. —

herzuleiten ist[1]), d. h. aus dem vom Geiste Gottes abgewandten und in seiner Selbstsucht dem Fleische hingegebenen Willen (§. 9 und 31 ff.). Das Wesen des Geistes ist personbildende (personirende) Macht zu sein. All sein Wirken in der Natur zielt darauf ab, Bewusstsein aus dem Sein zu erzeugen und dem bewussten Personleben sich zu bezeugen. Er ist von Anfang an (bei der Schöpfung der Welt und des Menschen) das einwohnende, die Gottesgedanken ansgestaltende Lebensprincip[2]). Das Wesen heiligen Geistes muss also selbst ethisch, d. h. als persönliche Bewusstseins- und Willensmacht (nicht blosse Idee oder Kraft) erfasst werden, wenn er anders als personbildende Heilsmacht sich bewähren soll. Gott als Urquell und Vater des Heils (§. 54) ist daher selbst Geist[3]). Und Christus, als Mittler und Urbild aller Gottessohnschaft, wirkt belebend, weil er den Geist ohne Maass hat und weil seine Worte „Geist und Leben“ sind[4]). Aber der Vater als der schöpferische Urquell und das ewige Maass alles Guten offenbart sich im Sohne als der das Gottesmaass erfüllenden Liebe heilsordnungsmässig nur so, dass er seinen heiligen Geist, als den Geist des Vaters und Sohnes, sendet zur persönlichen Immanenz in den Herzen der Menschen[5]). Er ist der Tröster und Anwalt (Paraclet), welcher dadurch seine göttliche Zeugungskraft in dem Innenleben der Menschen als eine persönlich (ethisch) geartete bewährt, dass er die Menschen überzeugt[6]). Der heilige Geist ist es also, der in engstem Zusammenhang mit dem Wirken des Vaters und Sohnes, aber doch im Unterschiede von beiden, das Princip aller Lebens-Erneuerung[7]) auf Erden ist. Er allein ist es, welcher, entsprechend dem Maass göttlicher Vaterliebe, die Erfüllung derselben durch den Sohn zu allseitiger und lebensvoller Ausgestaltung inner der Menschheit bringt. Das ist die

---

[1]) Joh. 3, 6: Was aus dem Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, was aus dem Geist geboren wird, das ist Geist. — [2]) Vgl. Gen. 1, 2 mit Ps. 33, 6. — Daher das nothwendige Correlat von Geist und Wort für die schöpferische Ausgestaltung der Lebensformen (Joh. 1, 3; Ebr. 1, 3; 11, 6 etc.). Vgl. Joh. 6, 63: der Geist ist es, der lebendig macht; daher *πνεῦμα ζωοποιοῦν* — *πνεῦμα θεοῦ ζῶντος* (2 Cor. 3, 3); *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Gal. 4, 6); *τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς* (Röm. 8, 3) etc. etc. — [3]) *Πνεῦμα ὁ θεὸς*, Joh. 4, 24. — [4]) *Ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν.* Joh. 6, 63; vgl. 2 Cor. 3, 6. — [5]) Vgl. Joh. 15, 26 (*ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* etc.). Vgl. 16, 7 etc. — [6]) *Ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον.* Joh. 16, 8 vgl. mit Röm. 8, 16. — [7]) *Ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου.* Tit, 3,

ethische Bedeutung seiner heilsaneignenden Thätigkeit, welche als eine constant wirkende erst nach dem Vollzuge des objectiven Heilswerkes in Christo beginnen kann [1]). Denn als Geist des verklärten Christus hat er alle geistig-sittlichen Lebensbeziehungen des Menschen zu Gott durch sein persönliches Wirken zu vollziehen, auf dass Christus in der Menschheit Gestalt gewinne [2]). — Wir haben zunächst seine Wirksamkeit ihrem Ursprungspunkte nach als *wiedergebärende* näher zu beschreiben. Sie wäre eine zauberhaft magische und keine sittlich regenerirende, wenn sie unvermittelt sich dem menschlichen Einzelgeiste und Personleben bezeugte. Sie würde dann als zerstückelnde (dismembrirende) und nicht als einende (organisirende), d. h. nicht als Lebens- und Liebesmacht sich erweisen. Schon dass sie das Heilsleben lediglich durch neue *Geburt*, also in keimartigem Anfange vollziehen will, bezeugt ihren heilsordnungsmässigen Character. *Geburt* als persöhnlicher Lebensanfang lässt sich aber gar nicht denken ohne einen dazu organisirten Mutterschooss, ohne eine gegliederte Gemeinschaft. Diese entsteht, wie alles lebensfähig Organische, nicht durch Zusammensetzung oder Zusammenströmung vieler Atome (Personen), sondern durch schöpferische, resp. neuschöpferische Zeugung [3]). Das ist das Wunderbare in allem primären Werden. Das Wunder aller Wunder und doch das Geordnetste in aller Ordnung ist die geistliche Neuschöpfung einer mit Christo als ihrem Haupte gliedlich geeinten Menschheit. In der Stiftung der Heilsgemeinde oder des Reiches Christi auf Erden vollzieht sich bereits jener collective Wiedergeburtsact göttlichen Geistes, den wir als die anfangsweise gesetzte Menschheits-Wiedergeburt bezeichnen können. Darin wurzelt die ethische, näher socialethische Bedeutung der Pfingstthatsache [4]). Die „Ausgiessung des heiligen Geistes" mit ihren bedeutsamen Wunderzeichen (der Luftbe-

---

5 vgl. mit Röm. 12, 2; 2 Cor. 4, 16. — [1]) Joh. 7, 39: der heil. Geist war noch nicht (als belebendes Gemeindeprincip); denn Christus war noch nicht verklärt. Vgl. c. 16, 7 etc. — [2]) Vgl. Joh. 16, 14: Derselbe wird *mich* verklären (δοξάσει); denn von dem Meinen (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) wird er es nehmen. — Vgl. Gal. 4, 19 (ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν). — [3]) Vgl. Anm. zu §. 54, 1. — [4]) Apostgesch. 2, 1—18 mit Joel 3, 1 ff. und namentlich Ez. 37, 1 ff. (wo die grosse Vision von der belebenden und alle Gebeine zu Einem schönen Menschheitsleibe zusammenfügenden Macht göttlichen Hauches offenbar auf die anfangsweise Erfüllung am Pfingsttage hinweist). Vgl. Apostgesch. 2, 33. 41 f. (die sein Wort gerne annahmen, liessen sich taufen; und wurden hinzugethan an dem Tage bei drei Tausend Seelen); vgl. v. 47

wegung, der Feuererscheinung und der Spracheneinigung) ist nur der reale heilsgeschichtliche Anfang einer neuen, in Christo geeinten Gottesmenschheit. Sie soll als Reich Gottes auf Erden den Hauch des Lebens in alle Welt tragen (das Brausen des Windes), die läuternde Zucht der Liebe (das Feuer) überall bewähren und alle Völker einigend umfassen (Spracheneinigung). Durch die Geburt der Kirche Christi auf Erden (im weitesten Sinne und abgesehen von aller empirisch-confessionellen Erscheinungsform) ist also eine geistige Menschheits-Wiedergeburt insofern vollzogen, als der wirkungskräftige Anfang (die Potenz, der Same) für die Wiedergeburt und Gotteskindschaft aller Einzelnen thatsächlich gegeben ist [1]). Und dieser Anfang selbst tritt nicht in unmittelbarer Plötzlichkeit zu Tage. Heilsgeschichtlich vorbereitet und im Wort geweissagt realisirt er nur den ewigen Heilsplan Gottes, den er in fortschreitender, öconomischer Selbstbezeugung offenbart und (wie wir bereits gesehen) in der pädagogischen Form alttestamentlicher Reichsgenossenschaft durch die Gesetzesoffenbarung angebahnt hat (§. 44). Nur müssen jetzt die Schranken des vorbereiteten Particularismus fallen. Mit dem Evangelium von Christo, dem Heilande aller Welt, mit dem Reiche Christi, als der universellen Gemeinschaft des verherrlichten Menschensohnes, ist auch der Humanitätsgedanke [2]) geboren, d. h. anfangsweise gesetzt. Alle diese Thatsachen sind die nothwendigen Voraussetzungen für das ethische Verständniss der geistlichen Wiedergeburt der sündigen Einzelpersönlichkeit. Dass diese nur durch heilsordnungsmässige Geisteswirkung im Reiche Christi gewirkt werden kann, wird sich uns sowohl aus der ethischen Bedeutung der wiedergebärenden Heilsmittel (Wort und Taufe), als aus der ethischen Beleuchtung des Processes heilsaneignender Thätigkeit des Geistes (Rechtfertigung des Sünders) mit Nothwendigkeit ergeben.

2. An den beiden Gegensätzen, welche sich uns in Betreff des ethischen Vollzugs der wiedergebärenden Geisteswirkung gegenüberstellen, werden wir am besten die wahre Bedeutung und den heilsöconomischen Character derselben zu erkennen vermögen. Es hat sich in der Geschichte christlicher Welt-

---

(ὁ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους τῇ ἐκκλησίᾳ). — [1]) Vgl. Apostgesch. 3, 25 (τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς S. 1 Mos. 12, 3 etc.) mit Gal. 3, 14. 16 (τῷ σπέρματί σου. ὅς ἐστι Χριστός); 4, 6 ff. — [2]) Vgl. Matth. 28, 19 (macht zu Jüngern alle Völker etc.) mit Joh. 10, 16; Act. 2, 39; Ez. 37, 22. Christus ist der Eine Mensch (εἷς ἄνθρωπος) κατ' ἐξοχήν. Röm. 5, 15 vgl. mit 1 Cor. 15, 45 ff. —

ansicht allezeit bestätigt, dass die Einseitigkeit in der Auffassung der vom heiligen Geist zu bewirkenden Wiedergeburt des Einzelmenschen mit den bereits geschilderten (§. 54) Irrthümern in der Auffassung göttlicher Gnadenwirksamkeit überhaupt zusammenhängt. Vom prädestinatianischen Gesichtspunkte aus wird die wiedergebärende Geisteswirkung nothwendig als eine rein unvermittelte (magisch-mystische) personale Neuschöpfung betrachtet werden müssen, durch welche der Gottesgeist unwiderstehlich die Einzelnen ergreift und sie innerlich ihres Gnadenstandes gewiss macht. Als absoluten geistlichen Creatianismus könnten wir daher diesen Standpunkt bezeichnen. Vom pelagianischen Gesichtspunkte aus wird aller Nachdruck auf die Mitwirkung und Initiative des Menschengeistes gelegt (rationalistischer Synergismus); und der Gottesgeist tritt höchstens unterstützend und anregend durch die menschliche Vernunftsüberlieferung und die natürlichen Kräfte der Gesammtheit an den Einzelnen heran. Als absoluten geistlichen Traducianismus könnten wir diesen Standpunkt characterisiren.

a. Dem ersteren Extrem gegenüber werden wir vor Allem auf die ethische Bedeutung der wiedergebärenden gottgeordneten Heilsmedien hinzuweisen haben. Sie sind ein Zeugniss dafür, dass der heilige Geist nicht unvermittelt, sondern nur in fest begründeter Heilsordnung (vgl. §. 54, 2. a und 55, 3) den Anfang des neuen Lebens in der Gotteskindschaft setzen kann und will. Dass er zunächst seine wiedergebärende Wirksamkeit in das Wort kleidet, ist von tiefster ethischer Bedeutung; denn das Wort ist die innerhalb der Menschheit verkörperte, geschichtlich wirkende Geistesmacht *κατ᾽ ἐξοχήν*. Diesem menschlichen Bedürfniss accommodirt sich der Geist Gottes, dessen Wortwerdung in dem göttlich und menschlich bezeugten Evangelium der Gnade verbürgt ist. Wie die gesammte Welt als eine (logische) Gedankenwelt mit geistig zusammenhangsvollem Gepräge nur durch das Wort (*λόγος*) des Schöpfers entstehen und bestehen kann [1]), so wird auch jede Neuschöpfung, jeder geistig belebende Act die Signatur des Wortes tragen. Entsprechend dem sinnlich-leiblichen Wesen des zu heilenden Menschen muss auch der heilswirkende Gottesgeist sich in eine den Sinnen (dem Gehör oder dem Auge) wahrnehmbare Form kleiden. Als gesprochenes hörbares Wort wird also vor Allem der Geist

[1]) Joh. 1, 3. 10 vgl. mit Ebr. 1, 3 (*φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*) und Ebr. 11, 3; 4, 12 (Das Wort Gottes ist kräftig etc.) —

Christi an den Einzelnen herantreten müssen, um ihn heilsordnungsmässig wiederzugebären [1]). Und nur sofern das verkündigte Wort ohne ein entsprechendes, urkundliches Denkmal die Gewähr seiner göttlichen Herkunft nicht erhalten könnte, thut eine verbürgte schriftliche Aufzeichnung der göttlichen Heilsoffenbarung Noth [2]). Aber das Wort als verkündigtes und bezeugtes ist das eigentliche geistliche Wiedergeburtsmittel. Als solches bewährt es seinen keimkräftigen und zeugungskräftigen Character (Saame) nur innerhalb der heilsgeschichtlich begründeten und geordneten Gemeinschaft [3]). Weil es die einzige, geistig bindende und organisirende Ueberlieferungsmacht ist, kann auch der einzelne heilsbedürftige Mensch nur innerhalb der Reichsstiftung Christi jenes Wort als eine wiedergebärende Macht erfahren. Durch kein anderes Mittel kann also der heilige Geist ordnungsmässig das sündige Individuum seiner persönlichen Erwählung und Gotteskindschaft gewiss machen. — Das Wort, obwohl in sinnlich wahrnehmbare Hülle gekleidet, trägt aber immerhin einen gewissermassen universellen Character. Die Predigt wendet sich durch das Ohr [4]) (ἀκοή) an die Gesammtheit und bringt die Heilsbotschaft eventuell an Viele auf einmal. Auch kann es nur an den bewussten Menschengeist (das Personleben) in der Form der Verkündigung erfolgreich sich wenden. Daher bedarf es, um individuell applicirt werden zu können, eines anderen elementaren Mediums, durch welches das Wort in Form der sacramentalen Handlung wirklich dem Einzelindividuum nach seiner leiblich bedingten Naturseite (§. 26) nahe gebracht und angeeignet werden kann. Die Taufe als das Wasserbad im Worte [5]) ist das gnadenreiche Mittel, durch wel-

---

[1]) Die Wiedergeburt durch's Wort wird hervorgehoben Jac. 1, 18 (Er hat uns gezeuget durch das Wort der Wahrheit) und 1 Petr. 1, 23 und 25 (das verkündigte Wort als Saame der Wiedergeburt hingestellt). Vgl. 1 Cor. 4, 15 (wo Paulus sagt: ich habe euch gezeuget durch das Evangelium) und Philem. 10; Joh. 1, 13. — [2]) Jede von Gott eingegebene Schrift (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) ist zwar nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung, auf dass der Gottesmensch (ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος) vollkommen werde (2 Tim. 3, 16 f. vgl. 2 Petr. 1, 19; Röm. 15, 4; 2 Cor. 4, 6; Joh. 5, 39); aber nie wird die grundlegende, wiedergebärende Ueberzeugung aus der Schrift hergeleitet. — [3]) Apostgesch. 1, 8: Ihr sollt meine Zeugen sein bis an das Ende der Erde. Vgl. Matth. 28, 19. S. o. Anm. 4 S. 519 über das „Evangelium vom Reich." Marc. 1, 14 f. Matth. 24, 14 mit 4, 23; 9, 35. — [4]) Röm. 10, 16 f. (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ) und Ebr. 4, 2 (ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς). 1 Thess. 2, 13; Jes. 53, 1. — [5]) Eph. 5, 26 (λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι). —

ches die geistliche Wiedergeburt heilsordnungsmässig vollzogen [1]) und der Einzelne seiner realen Eingliederung in den Lebensorganismus des Reiches Christi [2]) gewiss werden soll. Die tiefe socialethische Bedeutung derselben, die wir hier besonders ins Auge zu fassen haben, liegt darin, dass sie als eine in das irdische Leben des Einzelnen eingreifende That Gottes, im Auftrage und Befehl des Herrn innerhalb der Heilsgemeinde einsetzungsmässig [3]) vollzogen, das unzweideutige Document dafür ist, dass die göttliche Initiative der Gnade allein den Heilsstand des Einzelsünders begründen kann und will. Sie verbürgt ihm also den Heilswillen Gottes als einen ihm persönlich geltenden und individualisirt so das universelle Wort des Evangeliums innerhalb der gottgeordneten Reichsstiftung Christi. Ob die Taufe als Kindertaufe vollzogen werden darf (§. 58), lassen wir hier noch ununtersucht. Denn die ethische Beantwortung dieser Frage hängt von der Auffassung des subjectiv bewussten oder unbewussten Vorganges der Wiedergeburt (resp. der Bekehrung §. 59) ab. So viel lässt sich aber schon in dem Zusammenhange unserer jetzigen Darlegung der Wiedergeburt als der befreienden Gnadenwirkung des dreieinigen Gottes (vgl. §. 13) ethisch nachweisen, dass lediglich die Taufe den heilsgewissen Anfang unseres christlichen Kindschaftsverhäftnisses zu Gott zu begründen vermag. Dafür bürgt nicht nur das Verheissungswort [4]) und der Befehl Christi [5]); dafür zeugt auch die allgemeine Praxis der Apostel und der Urkirche [6]). Gerade gegenüber der ungewissen Appellation des Prädestinatianers an einen verborgenen Rathschluss Gottes tritt die ethisch befreiende, weil innerlich gewiss machende Kraft der Taufe in das hellste Licht. Denn sie ist die sacramentale Verkörperung und Besiegelung der allgemeinen Gnadenverheissung im Worte. Sie ist als gottgestiftete Handlung in ihrer zeugenden und überzeugenden Kraft lediglich getragen von dem ihr zu Grunde liegenden Worte, das dem Einzelnen die Einsenkung in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes [7]) zusagt. Sie hat endlich als kirch-

---

[1]) Joh. 3, 5 (*ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*). Tit. 3, 5 (*λουτρὸν παλιγγενεσίας*). — [2]) Gal. 3, 26 f. (*ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε*); vgl. Röm. 6, 3; Col. 2, 11 f. — [3]) Vgl. Matth. 28, 19 mit Act. 2, 38. — [4]) Joh. 3, 5 u. Act. 2, 38 (*λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος — εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*). Daher wird die Taufe als „Anfrage um ein gutes Gewissen in Beziehung auf Gott“ bezeichnet 1 Petr. 3, 21. — [5]) Matth. 28, 19. — [6]) Act. 8, 38 und 10, 47. — [7]) *Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Matth. 29, 19; die Taufe *εἰς τὸ ὄνομα*

liche Handlung ihre heilsvergewissernde Bedeutung nur in dem organischen Zusammenhange mit der Reichsgemeinschaft [1]), welche sie zu spenden den Auftrag erhalten. Sie ist als solche der heilsgewisse Anfang und Anknüpfungspunkt aller christlichen Erziehung und Fortbildung. Sie ermöglicht und verbürgt dem sündigen Menschen den fröhlichen Anfang eines Heilslebens, das er sich nicht selbst gegeben, noch auch in mühseliger Qual und Arbeit vergeblich ersehnt, sondern das in Gott und seiner Gnadenzusage wurzelt und eben deshalb als wachsthums- und lebensfähig sich erweist [2]).

b. Somit ist die Taufe im Zusammenhange mit dem Heilsmedium des Wortes das wahre Schutzmittel gegen eine unorganische, magisch-mystische Auffassung der wiedergebärenden Geisteswirksamkeit. Aber sie kann uns auch zur Abwehr des anderen Extrems, des rationalisirenden Pelagianismus dienen. Gegenüber den verschiedenen, schrofferen oder milderen, romanisirenden oder rationalisirenden Formen des Synergismus, welcher Gott die Ehre der Alleinwirksamkeit in der Begründung des wahrhaft Guten raubt (§. 54, 2. b), kann es kein durchschlagenderes Argument geben, als die auf die christliche Heilsordnung sich gründende Heilsgewissheit. Nirgends lässt sich im Leben des alten Menschen der Punkt nachweisen, von welchem ein zuversichtlicher Anfang neuen Lebens anheben könnte. Mit einer blossen Anregung (adjutorium) durch den Geist Gottes (gratia excitans) lässt sich dort, wo der Gesammtzustand ein corrumpirter ist, kein neues Verhältniss, keine Gotteskindschaft begründen. Dass Gott sich dafür allein die Initiative vorbehalten, zerschlägt am gründlichsten den eingebildeten Selbstruhm des alten Menschen, wie die halben und nichtigen Selbstbesserungsversuche des gesetzlichen Tugendhelden (vgl. §. 41 und 50). In der Form der Heilsaneignung durch die Taufe ist beides ausgesprochen: dass eine Wiedergeburt (nicht blosse Auf-

---

τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Act. 8, 16; 19, 5) hat dieselbe Bedeutung, da der Name des Herrn die Offenbarung seines Wesens ist und in Christo der lebendige Gott sich als der dreieinige offenbart hat, also auch als solcher gegenwärtig ist (Phil. 2, 9 ff). — [1]) Eph. 5, 26 weist auf diesen Zusammenhang hin, da hier die Gemeinde (ἐκκλησία) als durch die Taufe geheiligt erscheint, was bereits auf die Berechtigung und Nothwendigkeit der Kindertaufe hinweist, ebenso wie Joh. 3, 5 vgl. mit Marc. 10, 15 (wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kind, der wird nicht hinein kommen). — [2]) Eph 4, 15: lasset uns wachsen in allen Stücken an ihm (eigentlich in ihn hinein = εἰς αὐτόν), welcher ist das Haupt, Christus. —

besserung) Noth thut und dass Gott sie durch seinen Geist und sein Wort allein (nicht auf Grund menschlicher Disposition) beschaffen kann und will. — Aber auch inhaltlich, die Idee und Wirkung der Taufe betreffend, erscheint dem sittlich verderblichen Pelagianismus die Thür verschlossen, sobald wir das Wesen der in der Taufe verbürgten Gnadengabe, d. h. der Rechtfertigung des Sünders in ihrer tiefen ethischen Bedeutung erfassen. Nicht um die Mittheilung (infusio) einer zuständlichen Gerechtigkeit handelt es sich hier; eine solche könnte nur ethisch verderblich wirken, weil sie den sündigen Menschen in zauberhafter Weise zu einem subjectiv Heiligen machte, der des Kampfes und der fortschreitenden Heiligungsarbeit überhoben wäre. Es kommt vielmehr Alles auf die Herstellung eines rechtbeschaffenen Verhältnisses zu Gott an, aus welchem ein neues gottgemässes Verhalten erst als allmählich reifende Frucht sich ergeben kann. Daher muss eine Gnadenthat Gottes den Sünder zuvor dessen gewiss machen, dass jene die Thatkraft lähmende Sündenschuld von der Seele genommen sei. Das kann nur durch Gottes freie Zusage auf Grund der Gnade in Christo geschehen (§. 55). Und dem Einzelindividuum wird eben diese Gnade in der Taufe göttlich zugesagt und angeeignet. Der Mensch gewinnt durch sie die Macht und das Recht der Kindschaft, sofern er in die Gemeinschaft des lebendigen Gottes aufgenommen erscheint. Sündenvergebung oder Freisprechung um Christi willen ist Grund und Quell der Freudigkeit, die aus der Taufe quillt[1]). Das Wasser, als Element der Reinigung und Befruchtung, ist das entsprechende Symbol und daher auch das gottgeordnete (exhibitive) Medium für diese geistlich wiedergebärende Handlung. Und das Wort Gottes giebt ihr als Saame der Wiedergeburt die Zeugungskraft. Es ist also die Rechtfertigung des Sünders vor Gott zwar nicht begrifflich eins mit der Wiedergeburt. Denn diese entfaltet sich innerlich als fortgehender geistlicher Process (§. 57 ff.), während die Rechtfertigung ein für allemal ein neues Verhältniss setzt durch die freisprechende und schuldtilgende Macht der Gnade. Aber die Rechtfertigung ist und bleibt die alleinige gottgesetzte Basis jener Gotteskindschaft und Heilsgewissheit, welche sich uns als die Grundbedingung und bewegende Kraft eines neuen Heilslebens erweisen wird.

3. Für das ethische Verständniss dieser durch Gottes Gnade geschenkten Gerechtigkeit[2]) ist es nun von durchgreifender Be-

---

[1]) Siehe oben die Anm. 6 auf S. 535. — [2]) Der biblische Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ (Röm. 1, 17 vgl. Matth. 5, 6. 20; Gal. 2, 21; 3, 21)

deutung, dass wir den so zu sagen socialethischen Character dieser heilsordnungsmässigen Regeneration uns vergegenwärtigen und richtig würdigen. Dann erst kann die subjectiv persönliche Herzensbewegung, durch welche der gesegnete Empfang und die weitere Verwerthung derselben im Leben bedingt sind, in das rechte Licht treten. — Es muss sich nämlich wie von selbst für die ethische Betrachtung die Zweifelfrage aufdrängen: wie kann eine fremde Gerechtigkeit [1]) dem Sünder zugesprochen oder zu eigen gemacht werden, ohne dass er selbst, das eigene Ich des Sünders, etwas dazu thut oder zuvor leistet? Es scheint der göttlichen Gerechtigkeit zu widersprechen, dass sie einen Schuldigen frei spricht und einen Sünder für gerecht erklärt, ohne dass er wirklich verändert, d. h. gerecht gemacht worden ist. Allein diese Fragestellung geht von einer unrichtigen Prämisse und einem vollkommenen Missverstande der Sachlage aus. Allerdings kann von persönlicher Initiative des zu heilenden Kranken bei seiner Regeneration nicht die Rede sein. Aber die göttlich erneuernde Geisteswirkung vollzieht sich in der Weise an dem Kranken, dass seiner pathologischen Eigenart entsprechend der neue Keim gesunden Lebens gesetzt wird. Es ist ja „Christi Gerechtigkeit“ ihm keine fremde, sobald sie ihm selbst nicht äusserlich geschenkt, sondern innerlich zu eigen gemacht wird [2]). Wie nun die Krankheit und Todesnatur des Sünders kraft seines Zusammenhanges mit der alten, adamitischen Menschheit auf dem Wege der Generation (§. 26, 3) ihm zu eigen ward, so muss auch das neue Leben durch einen Act geistlicher Generation begründet gedacht werden, damit der neue Mensch durch Eingliederung in den Organismus des neuen Adam jener Kräfte des Lebens theilhaft werde, die ihn zu einer gesunden und normalen Entwickelung befähigen [3]). Also nur durch zeug-

---

gewinnt sein volles Licht aus Phil. 3, 9, wo die „vor Gott geltende Gerechtigkeit“ als eine von Gott stammende, von ihm geschenkte und zugerechnete (Röm. 4, 9.) erscheint (*δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ*). — Das *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* (Röm. 4, 22 etc.) beweist auf's Unzweideutigste, dass auch das *δικαιοῦν* ein Act freisprechender und sündenvergebender Gnade (actus forensis) sei; so auch bei Jac. 2, 23, während das *δικαιοῦσθαι* Jac. 2, 24 f., ebenso wie sonst in der Schrift (Matth. 12, 37; Röm. 2, 13; *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται*), häufig auf das göttliche Urtheil im Endgericht bezogen wird. — [1]) Als solche tritt die *δικ. θεοῦ* in der Schrift uns entgegen, sofern sie der „eigenen Gerechtigkeit“ (*ἡ ἐμὴ δικ.* Röm. 10, 5; Gal. 3, 21) entgegengesetzt wird. — [2]) Vgl. 2 Cor. 5, 21 (auf dass wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt) mit Gal. 3, 26 f.: ihr seid allzumal Einer (*εἷς*) in Christo Jesu. — [3]) Vgl. Röm. 5, 18,

ungskräftige Einsenkung in den Leib Christi und durch reale, geistleibliche Gemeinschaft mit ihm kann auch Christi Gerechtigkeit ihm persönlich zugeeignet und er darauf hin von Schuld und Sünde gefreiet werden. Durch solche, tief motivirte Application der von uns schon dargelegten (§. 55) Menschheitsrechtfertigung in Christo an den Einzelnen, sofern er Glied dieser neuen Menschheit wird, kann auch seine Gotteskindschaft ihm wahrhaft verbürgt werden. Nur so wird diejenige Heilsgewissheit erzeugt, welche gegenüber dem intensiven Gefühl der eigenen Schuld und Sünde stark genug ist, den Process des Heilslebens anfangsweise zu begründen. Denn sie ruht eben auf Gottes Geistesthat und nicht auf menschlichem Eigendünkel; sie wurzelt in Gottes zuvorkommender Gnade und nicht in des Menschen eingebildeter Leistung; sie erbaut sich auf dem Felsen göttlicher Zusage und Heilsordnung, nicht auf dem Sumpfe menschlicher Gefühle und Velleitäten. Daher ist die Rechtfertigung aus Gnaden der grösste, sittlich bedeutsamste Act für das gesammte Christenleben. In ihm eint sich die ganze Fülle göttlicher Barmherzigkeit mit der Wahrung seiner Heiligkeit; in ihm erweist sich Gottes Vaterliebe, welche doch nur auf Grund vollgültiger Sühne die Schuld vergiebt und Gerechtigkeit beschafft. So wird also Gottes eigene Gerechtigkeit und mit ihr das Gottesbild derart dem Sünder zugerechnet und eingebildet, dass die Gerechtigkeit geschenkweise in der That seine eigene wird, und das Gottesbild in dem Menschen, sofern er als Gotteskind Christo und seinem Reiche angehört, wieder hergestellt erscheint [1]). Nur die aus Gott stammende und von ihm erzeugte Gerechtigkeit kann auch vor ihm gelten, wahren ewigen Werth haben. Omne bonum Deus aut ex Deo. — Durch solchen heilsordnungsmässig begründeten, wahrhaft geistlichen Generatianismus wird zunächst jenem (reformirten) abstracten Creatianismus gewehrt, welcher unvermittelt den Einzelnen durch die Willkürmacht göttlichen Rathschlusses erwählt und neu geschaffen werden lässt (§. 56, 2. a). Aber es tritt derselbe auch erfolgreich jenem (römisch-katholischen) mechanischen Traducianis-

---

wo dem *κατάκριμα* (Verdammungsurtheil) um Adams willen die *δικαίωσις ζωῆς* (Rechtfertigungsurtheil zum Leben) gegenübergestellt wird. 1 Cor. 15, 21 f. Eph. 4, 5: *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα — μία πίστις, ἓν βάπτισμα.* — [1]) Daher der „neue Mensch“ als „nach dem Ebenbilde dess, der ihn geschaffen“ (*κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*) erneuert geschildert wird. Col. 3, 9; Eph. 4, 24. Vgl. 2 Cor. 3, 18: Wir werden verkläret (*μεταμορφούμεθα*) in dasselbe Bild (*εἰκόνα*) etc. —

mus entgegen, welcher lediglich durch das kirchliche opus operatum und kraft hierarchischer Tradition den Einzelnen zum Heil designirt und verwandelt werden lässt, sobald er seinerseits unter Gottes Beistand sich in die gehörige sittliche Disposition versetzt hat (§. 56, 2. b). Der wahre geistliche Generatianismus bewährt sich endlich positiv als die ethisch gesunde Anschauung. Denn er allein schafft jene Heilsgewissheit, welche als empfänglicher Kindessinn [1]) der organische Keimpunkt neuer Lebensbewegung im Innern des zu rettenden Menschen wird. Alles, was wir als Gnadenwirksamkeit des dreieinigen Gottes zur Herstellung unserer Gotteskindschaft hervorgehoben haben, schliesst bereits die Nothwendigkeit eines gleichzeitig beginnenden innerlichen Regenerationsprocesses in sich. Es besteht ja das Wesen aller Zeugung und so auch der geistlichen Wiedergeburt nicht darin, dass ein Klotz oder Stein (lapis vel truncus) mechanisch umgemacht oder fertig gebildet und gemeisselt werde. Das Geheimniss der Generation und so auch aller ethischen Regeneration gipfelt vielmehr in der Setzung eines solchen Lebenskeimes, der nur im Zusammenhange mit dem mütterlich ernährenden Boden der Gattung zu selbsteigener Bewegung und Lebensentfaltung kommt. Daher ist auch alle Wiedergeburt als belebende Gnadenwirkung Gottes zugleich Anfang persönlicher (subjectiver) Willens- und Herzensbewegung. Dieser Herzschlag des neugeborenen Gotteskindes oder, ohne Bild zu reden, die den segensreichen Empfang göttlicher Gnade bedingende menschliche Geistesbewegung „aus Glauben in Glauben“ [2]) werden die nächsten Paragraphen darzulegen haben.

B. Die Wiedergeburt und Bekehrung als menschliche Herzensbewegung im Glauben.

§. 57. Die nothwendige subjective Form der Wiedergeburt im Glauben, abgesehen von der Entwickelungsstufe des Menschen. — Der Glaube als organischer Keimpunkt und Anfang der Gotteskindschaft (gegenüber dem schwarmgeistigen Mysticismus); der Glaube als alleinige Bedingung der wahrhaften Gnadenaneignung (gegenüber dem synergistischen Rationalismus). — Der Glaube als Einigungspunkt göttlicher Gnade nnd menschlicher Freiheit (arbitrium liberatum).

1. Wenn wir im physischen Leben eine Geburt nicht als tragische Todgeburt betrauern, wenn wir uns dessen sollen freuen

---

[1]) *Πνεῦμα υἱοθεσίας* im Gegensatz zum *πνεῦμα δουλείας*. Röm. 8, 15; Gal. 3, 26; 2 Tim. 1. 7, vgl. mit Matth. 18, 3 f.; 19, 14 und die Anmerkungen zu §. 57 f. — [2]) Röm. 1, 17: *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*. —

können, dass „der Mensch zur Welt geboren ist[1]), so müssen wir die Ueberzeugung von seiner Lebensfähigkeit gewinnen. Aus der selbsteigenen (Athmungs- und Puls-) Bewegung des neugebornen Individuums entnehmen wir, dass es lebt. Es muss in ihm ein Organ der Receptivität vorhanden sein, damit es als eigenartiger und wachsthumsfähiger Organismus Lebensmittel aneigne und in dieser Naturwelt sich selbstthätig (spontan) entfalte. Dasselbe wird in dem Gebiete geistlicher Wiedergeburt der Fall sein. Der aus dem Geiste Gottes neugeborene Mensch muss kraft der geistig gearteten Zeugung durchs Wort (§. 56) als ein Kind Gottes auch das Organ erhalten, durch welches er die Lebenskräfte des Reiches Gottes in sich aufzunehmen und sich wahrhaft anzueignen vermag. Die neue Geburt kann zwar ebenso wenig als die natürliche Geburt eine Selbstthat des Menschen genannt werden. Gleichwohl muss dieselbe doch an dem Willen und Herzen des Menschen sich derart vollziehen, dass dem gottgesetzten Anfang des neuen Lebens in Christo der Eintrit eines neuen Kindessinnes entspricht, der das menschliche Herz und Gewissen (§§. 26 und 28) den Heils- und Gnadenwirkungen öffnet. Sonst wäre die geistliche Wiedergeburt mechanische Zauberwirkung (Magie), d. h. sie widerspräche ihrem eigensten, innersten Wesen. Sie setzte etwas Todtes und soll doch gottgewirkter Lebensanfang (§. 54) sein. — Die einzig denkbare Form dieses geistlichen Lebensanfangs im Innern des Menschen ist, im Gegensatz zum unkindlichen Verhalten des natürlichen Menschen (§. 30), die geistig-sittliche Receptivität, die den Kindessinn als solchen kennzeichnende Empfänglichkeit. Denn von sich aus kann der Mensch nichts zu seiner Wiedergeburt thun[2]). Die Selbsthat kann erst Frucht derselben sein. Das einzig mögliche Empfangsorgan (*ὄργανον καταληπτικόν*) für das Heilsgut des Evangeliums (§§. 54—56), d. h. für die vor Gott geltende, weil von ihm geschenkte Gerechtigkeit ist der wahre, kindliche Glaube[3]). Wir verstehen hier unter Glaube

---

[1]) Joh. 16, 21. — [2]) „Ohne mich könnt ihr nichts thun“ Joh. 15, 5; 2 Cor. 3, 5; 1 Cor. 2, 14. Daher dem Heilsgut gegenüber nur ein *δέχεσθαι* (Luc. 8, 13; Marc. 10, 15 etc.; seltener *λαμβάνειν*, Matth. 13, 30; Marc. 4, 16) die Voraussetzung sein kann. „Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kindlein“ etc. Matth. 18, 3; 19, 14. — [3]) Gal. 3, 26: Ihr seid alle Kinder Gottes durch den Glauben in Christo Jesu. Joh. 1, 12: Er gab ihnen Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen (*εἰς τὸ ὄνομα*) glauben; vgl. Gal. 4, 6: weil ihr Kinder seid, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen etc. 1 Joh. 5, 1: wer da glaubet,

weder jenes unmotivirte Fürwahrhalten von an sich unbeweisbaren Dingen; noch auch jene blinde Hingabe des Willens an die geistige Uebermacht einer gewaltigen Auctorität. Solch ein Glaube wäre keine sittlich regenerirende Macht, sondern erwiese nur die sittliche Ohnmacht des Menschen (vgl. §. 33). Es wäre todter Glaube. [1]) Der Glaube, um den es sich hier handelt, characterisirt sich zuständlich (subjectiv) als vertrauende Aufgeschlossenheit des Herzens (§. 26, 3) oder als kindliche Zuversicht auf Grund einer überzeugungskräftigen Erfahrung, gegenständlich (objectiv) als willige Annahme der im Wort verbürgten und in der Taufe mitgetheilten unsichtbaren Gnadenverheissung in Christo. Der Heilsglaube ist also kindlich vertrauende Herzensgemeinschaft mit Jesu, dem Sünderheilande [2]). Der sittliche Werth des Glaubens, der sich uns weiter unten (§. 60 ff.) in seinen Früchten darlegen wird, ruht also wesentlich in der lebendigen Empfänglichkeit, welche die Grundbedingung aller Gotteswirkungen an dem Menschen ist. In dem tiefsten Grunde des Personlebens [3]) wurzelnd, vermag er allein die allgemeine Gnadenverheissung als eine der Person (dem Individuum) geltende zu erfassen und festzuhalten, ganz abgesehen noch von den ver-

---

dass Jesus sei der Christ, der ist aus Gott geboren. Matth. 21, 22 (so ihr glaubet, werdet ihr es empfahen). Marc. 9, 23. Vgl. die Anm. zu §. 30, S. 428, insbes. Ebr. 11, 6. — Im A. T. kommt der Ausdruck Glaube (אֱמוּנָה) verhältnissmässig selten vor, weil der Gesetzesstandpunkt vorwaltet. Das Gesetz ist aber nicht „aus Glauben" (ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως), sondern der dasselbe Thuende wird leben (ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται Gal. 3, 12). Vgl. jedoch Jes. 26, 2 (das gerechte Volk, das den Glauben bewahret). Jac. 5, 3. Hab. 2, 4. Siehe weiter unten §. 59. — [1]) Nicht bloss bei Jacobus (2, 17 ff.) als πίστις νεκρὰ (καθ' ἑαυτήν) bezeichnet, sondern auch 1 Cor. 13, 2, wo es heisst, dass trotz der πᾶσα ἡ πίστις ich nichts bin (οὐδέν εἰμι). — [2]) Die Hauptdefinition des Glaubens siehe Ebr. 11, 1 f.; darnach ist er die gewisse Zuversicht (eigentlich: Substanz, ὑπόστασις) des Gehofften, ein Ueberführtsein (ἔλεγχος) von unsichtbaren Dingen. — Näher, im Verhältniss zum Evangelium von Christo, bezeichnet er die herzliche Annahme desselben. Marc. 1, 10 (thut Busse und glaubet an das Evangelium); vgl. Marc. 16, 16 (Taufe und Glaube); Luc. 16, 31 (Glaube und Prophetie) Röm. 1, 16 f. Speciell im Verhältniss zur Person Jesu der Glaube an den Helfer und Arzt (Matth. 9, 2. 22 ff.; Marc. 9, 23 ff.; 10, 52 etc.) und der Glaube als innere kindliche Lebensgemeinschaft mit Jesu (Joh. 1, 12 f.; 2, 11; Joh. 3, 18. 36: wer an den Sohn glaubt, der hat das Leben). Vgl. Joh. 20, 29: Selig sind, die da nicht sehen und doch glauben. — [3]) Vgl. Röm. 10, 10: Mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit (καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην). S. a. Matth. 11, 23. —

schiedenen Entwickelungsstufen des zu heilenden Menschen und den dadurch bedingten mannigfaltigen psychologischen Daseinsformen des Glaubens (§. 58).

2. Um die ethische Eigenart des Glaubens, sofern er Empfangsorgan für den Geist der Wiedergeburt (§. 56) ist, richtig zu beurtheilen, kommt es darauf an, dass man sich ebenso vor der schwarmgeistig-mystischen Ueberschätzung (a), als vor der rationalistisch-synergistischen Unterschätzung (b) desselben hüte.

a. Es ist der Fehler des Mysticismus, dass er den Glauben bereits als vollendete zuständliche Liebesgemeinschaft mit Christo oder als ein Aufgehen des Herzens in Gott (Vergottung und „Entwerdung") fasst. Die vermeintliche Tiefe dieser Begriffsbestimmung ist nur ein Beweis unkindlicher Vorausnahme der Verklärung oder unklarer Vermischung der bedingenden Anfangsstadien des neuen Lebens mit dessen Höhepunkten [1]). Der Glaube ist nur der organische Keimpunkt der Gotteskindschaft, weil er nicht eins ist mit der entfalteten Liebe Gleichgestellter, sondern wesentlich Aufblick auf den Arzt und Helfer, der uns des Heils und der Sündenvergebung gewiss macht. Als ausgestreckte Hand des Bettlers, als geöffneter Mund des Hungernden ist er daher von der einen Seite ebenso verdienstlos, als er von der andern Seite nie leer und fruchtlos bleiben kann (fides numquam sola). Denn um seines Inhalts willen (die vertrauensvoll ergriffene Gnadengabe) ist er die verheissungsvolle subjective Basis eines neuen Verhältnisses zu Gott und somit auch eines neuen Verhaltens (§. 61).

b. Gleichwohl wäre es eine Verkennung seiner wahren sittlichen Kraft und Bedeutung, wollte man ihn nur als etwaige Vorstufe, nicht als wirklich ausreichendes Empfangsorgan für die wiedergebärende Gnade betrachten. Der rationalistische Synergismus (wie er namentlich auch in der römisch katholischen Ansicht sich kund giebt) unterschätzt das Wesen des rechtfertigenden Glaubens. Denn er hält ihn für eine blosse Zustimmung (assensus), ohne wirkliche Erneuerung der Grundrichtung des Herzens (fiducia). Daher fordert er ein ergänzendes Moment eigener Leistung für die Herstellung der wahren Gotteskind-

---

[1]) Vgl. 2 Cor. 5, 7: Wir wandeln im Glauben (*διὰ πίστεως*) und nicht im Schauen (*διὰ εἴδους*). 1 Cor. 13, 12 (*γινώσκω ἐκ μέρους — δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*). vgl. a. 1 Joh. 3, 1 ff.; 2 Cor. 4, 7 (wir haben solchen Schatz in irdenen Gefässen); Röm. 8, 23 (*ἀπεκδεχόμενοι υἱοθεσίαν*). —

schaft des Menschen. Dadurch wird aber in den anfänglichen Process der Wiedergeburt von vorn herein ein unlauteres Element selbsteigener Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit eingeführt (§. 50, 3). Zugleich wird der Glaube von allem ethischen Gehalt entleert, indem er seines Kleinods, des aufgeschlossenen Kindessinnes, beraubt wird. Dass der Glaube alleinige[1]) Bedingung wahrhafter Gnadenaneignung ist (sola fide), liegt objectiv in der Alleinwirksamkeit göttlicher Gnade (§. 55), subjectiv in der vollen und freien Receptivität des Glaubens begründet.

3. Dass endlich göttliche Gnadenwirksamkeit und menschlich freie Lebensbewegung sich nicht ausschliessen, sondern vielmehr gegenseitig bedingen, tritt nirgends so deutlich zu Tage, als in dem Wesen des Glaubens. Mysticismus (a) und Rationalismus (b) berühren sich als entgegengesetzte Extreme darin, dass sie die Gefahr theilen, subjectiv menschliche Gefühlserhebung und Selbstreinigung in den Regenerationsprocess einzumischen. Dagegen schützt uns der gesunde Glaubensbegriff vor jeder eigenwilligen Selbstüberhebung, wie vor aller krankhaften Selbstvernichtung des zu heilenden Menschen, sofern er sich gegenüber der Allmacht göttlicher Gnade betrachtet. Denn im Glauben allein können Gottes Rath und That und des Menschen innerstes Herzensbedürfniss Eins werden (§. 13). Es vermag der natürliche Mensch freilich jenen empfänglichen Kindessinn sich nicht selbst zu geben; er ist nothwendig göttliche Geisteswirkung (§. 56). Aber als einer Gnadengabe kann und soll sich der Mensch desselben bewusst werden und ihn sich innerlich zu eigen machen. Damit ist einerseits aller Selbstruhm ausgeschlossen, andrerseits aber der Glaube als freie Herzenszustimmung zum Wort der Gnade gewährleistet. Die den Glauben erzeugende Gnade ist so wenig eine magische oder zwingende, dass sie vielmehr durch Umwandlung der menschlichen Herzensstellung ihm eine freie Selbstentscheidung und eine fortschreitende, selbständig-bewusste Entwickelung in dem Kindschaftsverhältniss erst ermöglicht[2]).

---

[1]) Vgl. Röm. 3, 28: So halten wir es nun, dass der Mensch gerechtfertigt werde durch Glauben (πίστει) mit Ausschluss (χωρὶς) der Gesetzeswerke. Röm. 4, 5; 11, 6; Gal. 2, 16; Eph. 2, 8: Denn aus Gnaden seid ihr gerettet durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως); und dasselbe nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf dass sich nicht Jemand rühme. — [2]) Vgl. 1 Cor. 2, 14 (der natürliche Mensch vernimmt nichts von dem Geiste Gottes) und 2 Cor. 3, 17 (wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit) mit Röm. 6, 18

Der Mensch muss erst durch die zuvorkommende Gnade Freiheitsfähigkeit (arbitrium liberatum) im Glauben erlangen, damit er, indem er sich für die Gotteskindschaft bestimmt weiss, nunmehr sich selbst bestimmen lerne. Sonst kommt er nimmermehr zur freudigen Zuversicht seiner Gottesgemeinschaft und somit auch nicht zur „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ [1]). Dafür wird uns das volle Verständniss erst aufgehen, wenn wir den allmählichen Process der Wiedergeburt im Glauben von der unmündigen Kindheitsstufe an bis in das bewusste Mannesalter werden verfolgt haben.

§. 58. Die kindlich unbewusste Form der Wiedergeburt aus dem Mutterschooss der christlichen Reichsgenossenschaft. — Die Möglichkeit des realen Anfangs der Gotteskindschaft durch die Taufe, gegenüber dem baptistischen Subjectivismus; die Nothwendigkeit der Entfaltung des Glaubenskeimes durch die christliche Erziehung, gegenüber dem orthodoxistischen Objectivismus. — Die Wiedergeburt als einmaliger Act und fortwährender Process.

1. Es lässt sich kaum anders erwarten, als dass der Anfang neuen Lebens mit seinen zarten Keimwurzeln in das Dunkel des Unbewussten hineinrage. Denn alles Lebens Anfang ist geheimnissvoll und verborgen, wie im Reiche der Natur, so auch im Reiche der Gnade. Entsprechend der natürlichen Geburt aus dem Fleische und dem unbewussten Ursprunge der sündlich bösen Lust (§. 29) wird auch die Neugeburt aus dem Geiste als Keimsetzung eines gottwohlgefälligen Kindessinnes gefasst werden müssen [2]). Wenn das Menschenkind, wie die Erfahrung uns lehrt, heilsbedürftig und schuldbeladen zur Welt kommen kann [3]), so wird auch die regenerirende Geisteswirkung mit ihrer heilenden und schuldtilgenden Macht bereits an dem unmündigen Kinde sich erfolgreich vollziehen können [4]). In dem Maasse aber

---

(ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας etc.) und 8, 15 u. 16 (welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder). Gal. 4, 6; 5, 1. — Joh. 1, 12 (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ) vgl. mit Joh. 6, 44 (wie könnt ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmet) und 8, 36 (so euch der Sohn frei macht etc.). — Daher Pauli Verherrlichung „der überschwänglichen Grösse“ seiner Kraft an uns, die wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke etc. Eph. 1, 19; 2, 5—8. — [1]) Röm. 8, 21 (εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ). — [2]) Daher stellt auch die Schrift den Glaubensanfang mit dem Senfkorn (κόκκος σινάπεως) in Parallele (Matth. 17, 20) und lässt aus dem Saamen (σπόρος) des göttlichen Wortes den Glauben geboren werden (Luc. 8, 5; 1 Petr. 1, 23 ff.). — Der Kindessinn aber wird mit dem Glauben zusammengestellt Matth. 18, 6 (οἱ μικροὶ οἱ πιστεύοντες εἰς ἐμέ). S. o. Anm. zu §. 57, 3. — [3]) Als ein τέκνον φύσει ὀργῆς. Eph. 2, 3. — [4]) Joh. 3, 3 ff. vgl. mit Marc. 10, 14 (lasset die

als Sünde und Schuld bei dem Kinde noch eingehüllt erscheinen in die Gattungssünde und Collectivschuld (§. 34), wird heilsordnungsmässig auch die rechtfertigende Freisprechung von Sünde und Schuld (§. 56) nur mittelst der Eingliederung in den Leib christlicher Reichsgenossenschaft geschehen. Das einzig mögliche Heilsmittel dafür ist die Taufe [1]). Durch sie wird das noch unmündige Menschenkind als ein von der Gnade angenommenes und gereinigtes Gotteskind der geistlichen Segnungen insoweit theilhaftig, als ihm in seinem noch schlummernden Personleben (§. 26) bereits eine gewisse Heilsempfänglichkeit eignet. Weil die Sünde noch nicht als bewusste Personsünde sich äussert, wird auch das Empfangsorgan für die Rechtfertigung in Christo oder der Kindessinn des Glaubens (§. 57) ihm nur in der unbewussten Form mitgetheilt werden können (actus directus, non reflexus). Der Glaube der christlichen Gemeinschaft aber tritt gemäss dem allgemeinen Gesetz der Stellvertretung mit für das Kind ein und befiehlt es fürbittend der Gnade Gottes.

2. Die ethische Bedeutsamkeit dieser kindlich unbewussten Form der Wiedergeburt für das gesammte fernere Heilsleben eines Christenmenschen tritt durch die beiden, hier drohenden Einseitigkeiten in das volle Licht. Gegenüber dem baptistischen Subjectivismus (a) müssen wir die Möglichkeit eines realen Anfangs der Gotteskindschaft durch die Taufe uns vergegenwärtigen; gegenüber dem orthodoxistischen Objectivismus (b) gilt es, die Nothwendigkeit der Entfaltung jenes Glaubenskeimes durch die christliche Erziehung zu betonen.

a. Der baptistische Subjectivismus ist nur die sectirerische und schwärmerische Ausgestaltung jener rationalistisch-pelagianischen Ansicht, welche von der Initiative des bewussten menschlichen Personlebens, von seiner bereits entwickelten Vernunft und Kraft das Heilsleben vorzugsweise herleitet. Die Lehre vom alten Menschen hat uns aber schon gezeigt, dass eine solche Selbstregeneration unmöglich ist (§. 43 u. 50), ja dass mit der sich entwickelnden Vernunft und Kraft des natürlichen Menschen sich nur gesteigerte Hemmnisse der sittlichen Erneuerung entgegenstellen [2]). Lediglich in Gottes zuvorkommender Gnade liegt die reale Möglichkeit eines neuen Lebens-

---

Kindlein zu mir kommen), Luc. 1, 15 (er ward mit heil. Geist erfüllet im Mutterleibe) und Ps. 22, 11; 71, 6 (auf dich habe ich meine Zuversicht von Mutterleibe an). — [1]) Vgl. mit Joh. 3, 5 und Matth. 28, 19 f. besonders 1 Cor. 12, 13 (wir sind durch Einen Geist Alle zu Einem Leibe getauft) und die Anm. zu §. 56 pag. 535. — [2]) Vgl. 1 Cor. 1, 19 ff. —

anfangs. Es wird also dieselbe dort am ehesten vorhanden sein, wo die Renitenz noch keinen bewussten Character trägt [1]). Schon die natürlichen Geistesgaben des Menschen, wie sie in seiner späteren Lebensbethätigung zu Tage treten, weisen auf eine in der Wiege ihm bereits ertheilte Mitgift hin. Um wie viel mehr wird die geistliche Lebensbethätigung von einer Gotteswirkung ihren realen Ausgangspunkt nehmen können, welche kraft göttlicher Zusage (Wort) in der Taufe (§. 56) sich vollzieht und nichts weiter im Menschen voraussetzt, als Heilsempfänglichkeit und Heilsbedürftigkeit. Es ist das für den Kindesstand sogar der einzig denkbare heilsgewisse Anfang neuen Lebens, dessen der Christ auch in seiner späteren Entwickelung als eines gottgesetzten sich zu erinnern vermag (§. 59, 3). Die Taufgnade wird ihm dann in aller Anfechtung der nicht wankende Fels des Glaubens an sein Kindesrecht im Hause Gottes [2]).

b. Allerdings erschiene dieser reale Anfang der Gotteskindschaft im Widerspruch mit dem Wesen der befreienden Gnade (§. 54) als eine alle Ethik zerstörende Magie, wenn der krankhafte (römische oder protestantische) Orthodoxismus Recht hätte mit der Behauptung, dass durch den Taufact als solchen die Wiedergeburt bereits endgültig vollzogen und die Gotteskindschaft als ein unzerstörbares Gepräge (character indelebilis) dem sündigen Menschenkinde ein für allemal mitgetheilt sei. Die Gnade kann wohl Macht und Recht der Kindschaft durch Sündenvergebung und Zueignung der Rechtfertigung in Christo (§. 55) dem sündig geborenen Menschenkinde verbürgen. Das aber schliesst zugleich die Nothwendigkeit in sich, dass der Saame der Wiedergeburt in einen entsprechenden Boden gesenkt sei zu weiterem organischen Wachsthum [3]). Der socialethische Character der Regeneration, als gottgesetzter Eingliederung des Einzelindividuums in das Reich Christi (§. 56, 3), fordert unbedingt zweierlei: den Boden des christlichen Hauses (Familie) oder der christlichen Reichsgenossenschaft (Pathen) als Bedingung für den berechtigten Vollzug der Kindertaufe, und die Befruchtung des gesetzten Keimes durch die christliche Erziehung im Worte Gottes. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann die Segens-

---

[1]) „Wer das Reich Gottes nicht nimmt als ein Kind, wird nicht hineinkommen." Matth. 18, 3 ff.; 19, 14; Luc. 18, 15. — [2]) Vgl. Röm. 6, 3 mit Col. 2, 11 f. und Gal. 3, 27 mit 4, 6 f. — 1 Petr. 3, 21. — [3]) Ueber die Nothwendigkeit des Wachsthums (αὐξάνεσθαι, αὔξησις) vgl. Matth. 13, 30; Marc. 4, 8. 27 f.; Luc. 13, 19; Eph. 2, 21; 4, 15 f.; Col. 1, 10; 2, 19; 2 Petr. 3, 18. —

bedingung der Taufe, der empfängliche Kindessinn oder der Glaube, wirklich zur Entfaltung kommen. Ohne Glauben ist aber Wiedergeburt und Gotteskindschaft undenkbar (§. 57).

3. Aus dem Gesagten ergiebt sich, in welchem Sinne wir die Wiedergeburt zugleich als einmaligen Act und doch auch als fortwährenden Process fassen können. Sofern sie göttlich verbürgter und begründeter Anfang neuen Lebens ist, erscheint sie als ein in sich begränzter Act, mit welchem, objectiv betrachtet, das Kindesverhältniss des Menschen thatsächlich gesetzt ist. Mit der Sündenvergebung und Rechtfertigung um Christi willen ist er aus einem Weltkind ein Gotteskind geworden [1]. Das ist die Wahrheit des positiv kirchlichen Standpunktes, nach welchem Gottes zeugungskräftiges Verheissungswort und seine heilsgewisse Gnadenthat auch die Gewähr enthalten für die in denselben dargebotene Gabe. Sofern aber diese Gabe geistlicher Natur ist, muss für die ethisch subjective Betrachtung auch die Wiedergeburt als ein fortgesetzter geistlicher Aneignungsprocess sich gestalten. Die Sündenvergebung und Rechtfertigung um Christi willen muss täglich von Neuem in das gläubige Herz aufgenommen und zum eigensten Besitz erhoben werden [2]. Darin liegt die relative Berechtigung jenes innerlichen (pietistischen) Standpunktes, demgemäss die Wahrheit der Wiedergeburt mit der Aufrichtigkeit der Bekehrung steht und fällt. Nur dürfen wir den im folgenden Paragraphen näher zu analysirenden Bekehrungsprocess nicht als die Basis und das Wesen der Wiedergeburt bezeichnen, sondern wir müssen ihn als die nothwendige Form ihres entwickelten Bestandes in dem bewusst werdenden, erwachsenen Menschen zu begreifen suchen.

§. 59. Der entwickelte Bestand der Wiedergeburt in der Bekehrung oder die bussfertige Sinnesänderung in bewusstem Glauben. — Die active Seite oder die Selbstthätigkeit in der Bekehrung gegenüber dem mystischen Determinismus; die leidentliche Seite oder die Empfänglichkeit in der Bekehrung gegenüber dem rationalistischen Synergismus. — Nothwendige Wechselbeziehung zwischen Wiedergeburt und Bekehrung auf Grund der im Glauben ergriffenen Taufgnade.

1. Da mittelst der Kindertaufe nicht die sündige Natur des Menschen (die böse Lust) aufgehoben, sondern nur der Anfang neuen

---

1) Vgl. 1 Joh. 3, 2 f. (wir sind nun Gotteskinder etc.) mit dem Perfectum: ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται 1 Joh. 5, 1 etc.; τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος Joh. 3, 5 etc. und dem Aorist an Stellen wie Gal. 3, 27 und 2 Cor. 5, 17 (Alles ist neu geworden). — 2) Daher, trotz geschehener Wiedergeburt, die stete Mahnung der Erneuerung (ἀνακαίνωσις

Lebens in der Kindschaft durch die schuldtilgende Gnade gesetzt ist, so wird auch mit dem Wachsthum und der bewusst werdenden Form der Personsünde (§. 38 ff.) die Wiedergeburt in dem heranreifenden Menschenkinde eine andere subjective Gestalt gewinnen müssen. Mögen wir uns den in der Kindheit bereits getauften oder den natürlichen Menschen als solchen vorstellen: in beiden Fällen kann der geistlich empfängliche Kindessinn (§. 58) oder der die Rechtfertigung ergreifende Glaube lediglich durch die bekehrende Geistesmacht des Wortes in dem Innern des Menschen gewirkt werden[1]). Wenn das Gesetz mit seiner ernsten Liebesforderung ihm das eigene Sündenelend vor die Seele gestellt und das Gewissen zu heilsamer Angst und Noth geweckt hat (§. 46 ff.); so muss das Evangelium der Gnade ihn vor Allem innerlich demüthigen und die wahre Sinnesänderung (*μετάνοια*) hervorrufen. Im directen Gegensatz zur fruchtlosen Reue und weltlichen Traurigkeit des alten Menschen wird die Busse als Anfang eines erfolgreichen geistlichen Erneuerungsprocesses sich bewähren[2]). Denn unter Busse verstehen wir einerseits (negativ) die in Gewissensnoth und aufrichtigem Selbsthass sich vollziehende Abkehr von der schmerzlich empfundenen eigenen Sünde und Schuld, andererseits (positiv) die in kindlicher Herzenszuversicht sich kundgebende Zukehr des Glaubens zu der in Christo verbürgten Gnade Gottes[3]). Die

---

mit *παλιγγενεσία* Tit. 3, 5) und des täglichen Anziehens des neuen Menschen Eph. 4, 23 ff. Col. 3, 9. Röm. 12, 2 ff. — Auch wird das Wort *παλιγγενεσία* von dem Herrn selbst (Matth. 20, 28) ganz absolut als Bezeichnung der christlichen Vollendung des Welt- und Heilsprocesses gebraucht. — [1]) Der biblische Begriff der Bekehrung (*ἐπιστρέφειν*, med. *ἐπιστρέφεσθαι*, subst. *ἐπισροφή*, A. T. שׁוּב) wird stets als innere Herzens- und Gesinnungsumwandlung zum Glauben (s. die folgende Anmerkung) aufgefasst und als Wirkung des verkündigten Wortes hingestellt. Matth. 13, 15; Marc. 4, 12; Luc. 1, 16 f.; 22, 32; Act. 3, 19. 26; 9, 35 etc. 2 Cor. 3, 16; Joh. 12, 40. Jac. 5, 19 f. 1 Petr. 2, 25. — [2]) Die Bekehrung mit Sinnesänderung (*μετανοεῖν*, *μετάνοια*) zusammengestellt Act. 3, 19; 26, 20. vgl. Luc. 17, 4; auch mit *πιστεύειν* Act. 11, 21; Luc. 22, 32. — Während der Ausdruck „Bekehrung“ zugleich das positive Object der Hinkehr und Hingabe hervorhebt, bezeichnet die *μετάνοια* meist nur das innerlich umgewandelte Verhalten des Sünders. Vgl. Marc. 1, 15; 6, 12; Luc. 10, 13; 17, 3 f. Matth. 3, 2; Act. 2, 38; 17, 30; 2 Cor. 7, 9; 12, 21; Apok. 2, 5. 16. 21; 3, 3 für das Zeitwort *μετανοεῖν*, und bes. bei Lucas das Substantiv *μετάνοια* Luc. 24, 47; Act. 11, 18; 20, 21: *ἡ εἰς τὸν θεὸν μετάνοια*. Ebr. 6, 1: *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* etc. Im Ev. Joh. findet sich das Wort nicht. — [3]) Beide Seiten (negat. und posit.) hervorgehoben Act. 14, 15; 15, 19; 26, 18 ff.; 1 Thess.

Einheit beider Momente kennzeichnet den Act der Bekehrung, welcher im innersten Centrum des Personlebens (§. 26) vor sich geht und das Ich des Menschen bewusstermassen den Gnadenwirkungen Gottes zugänglich macht. Je tiefer das Gefühl der eigenen Schuld und Verdammlichkeit in dem Gewissen des zerschlagenen Menschen sich geltend macht, desto mehr wächst die ethische Bedeutsamkeit des Glaubens, der in selbstloser und vertrauender Hingabe an das göttliche Verheissungswort die sündenvergebende Gnade sich persönlich anzueignen wagt. — Obwohl dieser Act der Bekehrung in der besonderen Form der Erweckung [1]) mitunter einen zeitlich bestimmbaren Anfangspunkt auch für das Bewusstsein des Christen haben kann, so liegt es doch im Wesen jener Erneuerung, dass sie nicht in einmaliger Plötzlichkeit sich krankhaft abschliesse, sondern als der stets empfundene Schmerz der Wiedergeburt den Character eines fortwährenden geistlichen Processes [2]) trage (§. 58, 3). Daraus ergiebt sich die ethische Nothwendigkeit sowohl der täglichen Busse (§. 82), durch welche fort und fort der alte Mensch geistlich in den Tod gegeben wird, als auch der steten gläubigen Aneignung der Rechtfertigung, wodurch der neue Mensch sein geistliches Leben in Christo bewahrt (§. 60).

2. Bei dem Process der Bekehrung müssen die im menschlichen Personleben geeinten Momente der Activität und Receptivität (§. 26, 2) gleichmässig betheiligt sein, wenn anders die Wiedergeburt im Glauben sich normal vollziehen soll.

a. Gegenüber dem mystischen Determinismus, welcher lediglich den Menschen als leidentliches Object der wiedergebärenden Gnade betrachtet, wird die Bekehrung als gesteigerte Selbstthätigkeit des Menschen characterisirt werden können. Denn nicht wider den Willen, sondern an dem Willen und in demselben vollzieht sich jene Umkehr als die grösste Revolution, welche im Innern menschlichen Gemüthslebens gedacht werden kann. Die zuvorkommende Gnade und die göttlichen Heilsmittel

---

1, 9. — [1]) In der Schrift wird die Erweckung (ἐγείρω, ἔγερσις) fast ausschliesslich auf die leibliche Todtenerweckung bezogen, im geistlich ethischen Sinne kommt das Wort sehr selten vor: Matth. 3, 9; Luc. 3, 8 (aus Steinen Kinder Abr.'s erwecken) Eph. 5, 14 (erwache, der du schläfst, so wird dich Christus erleuchten) etc. Meist wird es von Propheten und Aposteln im heilsgeschichtlichen Beruf ausgesagt; vgl. Act. 13, 22; Matth. 11, 11; Luc. 7, 16. — [2]) „Der innerliche Mensch wird von Tag zu Tag (ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ) erneuert," 2 Cor. 4, 16; Eph. 3, 16 (κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον); Röm. 12, 2 (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν etc); Eph. 4, 23 f. etc. etc. —

wirken eben heilsordnungsmässig nur dann, wenn ihre zeugende Kraft zugleich den Menschen innerlich überzeugt und begeistert, d. h. ihn zu einer freien Annahme des dargebotenen Heils befähigt [1]).

b. Gegenüber dem rationalistischen Synergismus, welcher den Menschen zum coordinirten Mitfactor (Coëfficienten) der Regeneration erhebt, will aber ins Auge gefasst sein, dass die Gnade allein die Bedingungen der Bekehrung schafft und darreicht (§. 55). Es besteht also schlechterdings keine Synthese der menschlichen und göttlichen Geisteswirkung in dem Process der Bekehrung. Denn ihr Wesen liegt in der von Gott im Menschen hervorgerufenen geistlichen Receptivität. Je mehr der wahre empfängliche Kindessinn in dem von Natur widerstrebenden Menschen geweckt und ausgebildet wird, desto mehr wird er sich des leidentlichen Zustandes bewusst, in welchen er durch diese grosse, ihn selbst kleinmachende Erfahrung versetzt wird [2]).

3. Wollen wir schliesslich das Verhältniss von Wiedergeburt und Bekehrung uns klar machen, so liegt auf der Hand, dass jener Ausdruck mehr die Gotteswirksamkeit, dieser die menschliche freie Herzensbewegung im Process der Erneuerung in den Vordergrund treten lässt. Es wäre aber irrig, die Bekehrung als blosse Frucht der schon vollzogenen Wiedergeburt (das orthodoxistische Extrem), oder die Wiedergeburt als den Erfolg der Bekehrung (pietistisches Extrem) zu bezeichnen. Denn beide fallen weder zeitlich auseinander, noch auch stehen sie in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung. Die nothwendige Wechselbeziehung zwischen Wiedergeburt und Bekehrung lässt sich aus dem Verhältniss von Taufe und Heilsglauben entnehmen. Nur die im bussfertigen Glauben ergriffene Taufgnade begründet segensreich den Kindesstand des Wiedergeborenen, sofern wir ihn im Stadium des entwickelten Bewusstseins betrachten. Aber ohne die versiegelnde und regenerirende Macht der Taufe käme die durchs Wort anfänglich gewirkte Sinnesänderung auch nie zu freudiger persönlicher Glaubensgewissheit. Ohne die im Glauben sich kundgebende kindliche Empfänglichkeit bliebe die wiedergebärende Macht der Taufe eine latente oder kritische. Dem Glauben erschliesst sie ihre volle Bedeutung als heilsge-

---

1) Daher der negative Ausdruck: „will man sich nicht bekehren.“ Ps. 7, 13; Jer. Thren. 3, 40 (lasset uns zum Herrn uns bekehren) Ez. 3, 19; 33 9 ff.; Act. 3, 19. — 2) Vgl. Jer. 31, 18 (Bekehre du mich, so werde ich bekehrt) mit Jes. 52, 8 (wenn der Herr Zion bekehret); Luc. 1, 17. —

wisser Grund persönlicher Erwählung. Die Bekehrung erweist also nur die innere geistliche Wahrheit der Wiedergeburt. Im engsten Anschluss an die göttliche Gnadenthat der Taufe ist sie nichts anderes, als der entwickelte Bestand der Wiedergeburt im erwachsenen selbstbewussten Menschen.

C. Der gottgeschenkte (§. 54—56) Glaube (§. 57—59) als Princip christlicher Tugend im Reiche Gottes (§. 60—62).

§. 60. Der Glaube des Wiedergeborenen als überragendes Motiv zu neuem Verhalten im Hinblick auf das eigene Ich. — Die christliche Tugend als kindliche Dankbarkeit und selbstverleugnende Demuth, das Wahrheitsmoment im mystischen Quietismus. — Die christliche Tugend als persönliche Tüchtigkeit und freudiger Muth treuen Kindesgehorsams im Reiche Gottes, das Wahrheitsmoment des practischen Ergismus.

1. Durch die Wiedergeburt im Glauben ist dem Christenmenschen der wirkungskräftige Anfang (ἀρχή, principium) für ein durchaus neues Verhalten gegeben[1]). Das zeigt sich im Rückblick auf das alte Wesen darin, dass in dem durch Schuldentlastung versöhnten Gewissen die beunruhigende, alle Thatkraft lähmende Selbstanklage verstummen darf. In der dem Glauben gewährleisteten Sündenvergebung liegt daher das denkbar stärkste Quietiv (Beruhigungsgrund) für das wogende menschliche Herz[2]). Im Hinblick aber auf den neuen Kindesstand und die durch die Gnade in Christo geschenkte und zugerechnete Gerechtigkeit gewinnt das Ich des Menschen auch einen positiven Aufschwung von durchgreifender Bedeutung für seine gesammte Selbstbethätigung. Die im Glauben empfangene und angeeignete Gewissheit der Gottesliebe ist für das nunmehr zum Frieden gekommene Gewissen zugleich das denkbar stärkste Motiv (Beweggrund) zu einer fröhlichen Selbsthingabe an den Gott, der uns zuerst geliebt und in den Stand sittlicher Rechtbeschaffenheit versetzt hat[3]). Der aufrichtige Glaube kann also den Menschen

---

1) „Siehe es ist Alles neu geworden", 2 Cor. 5, 17 vgl. mit Röm. 8, 1. 10 (so ist nun keine Verdammniss für die vorhanden, welche in Christo sind, die nach dem Geist wandeln etc.). Röm. 6, 8 ff. — Hier muss sich die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt (ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ πίστεως Röm. 9, 30; 10, 6 ff.) als solche bewähren. — 2) Vgl. Röm. 8, 31 ff. (ist Gott für uns, wer mag wider uns sein ff.) mit Ebr. 4, 1 ff. (εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν). — Während aber κατάπαυσις die letzte Ruhe von allem Kampf, bezeichnet εἰρήνη die gegenwärtige Ruhe des versöhnten Gewissens. Vgl. Röm. 8, 6 (φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη) mit Röm. 5, 1 (δικαιωθέντες ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν). Joh 16, 27. 33. Ps. 32, 1 ff. Luc. 7, 50 (dein Glaube hat dir geholfen; gehe hin mit Frieden). — 3) Röm. 8, 37 (wir überwinden weit um

weder in faule Sicherheit wiegen, noch dem Sündendienst überlassen; denn als empfänglicher Kindessinn öffnet er das Gemüth den Einwirkungen der Gnade [1]). Und wiederum, der rechtfertigende Glaube muss ein Ferment neuen Lebens sein, weil er als Vertrauen auf Gottes Liebe in der Gemeinschaft Jesu den stärksten Felsengrund und die Hebelkraft für alle Aufgaben des Lebens in sich birgt [2]). Denn wo unser Schatz, da ist auch unser Herz [3]). Und der nunmehr durch Gottes Gnade gerecht und gut gewordene Mensch kann als solcher nicht umhin, auch gute Werke zu thun [4]). Der Glaube ist Saame aller Tugend im christlichen Sinne.

2. Die christliche Tugend [5]) ist aber ihrem Wesen nach weder Werkgeschäftigkeit, noch gesetzliche Leistung, sondern vor allem eine innere Zuständlichkeit, welche die Person, das Ich in kindlicher Dankbarkeit [6]) von dem Willen Gottes beseelt und ergriffen erscheinen lässt. In diesem Sinne ist Tugend wahre Tüchtigkeit und Lebenskraft, welche stets eins ist mit jener Begeisterung, die das Gute gemäss dem Gesetz der Freiheit will. Die empirische Kampfesform auch der christlichen Tugend (§. 81) liegt nicht in ihrem Wesen, sofern sie aus dem neuen Menschen quillt, sondern in ihrer zeitlichen Erscheinung, sofern der Christ annoch alter Mensch ist. An und für sich betrachtet trägt die gottwohlgefällige Tugend den Character fröhlicher und begeisterter Hingabe an das Gute [7]). Im Glauben wurzelt sie, weil der Mensch nur im Glauben selbstlose Dankbarkeit lernt, und weil all seine Tugend, soll sie anders nicht

---

dess willen, der uns geliebt hat) vgl. mit 1 Joh. 4, 19 (lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt). Luc. 7, 47 (wem viel vergeben ist, der liebet viel etc). — [1]) Röm. 6, 15 vgl. mit 3, 31: Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? — Das sei ferne! — sondern wir richten das Gesetz auf (*νόμον ἱστῶμεν*). Eph. 2, 4 ff. S. a. 1 Joh. 2, 29 (*ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται*) mit 5, 4. — [2]) Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet" (*πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*) Marc. 9, 23; Luc. 17, 6. — Da bewährt sich auch der Satz, dass der Gerechte aus Glauben lebt (*ἐκ πίστεως ζήσεται*) Gal. 3, 11 vgl. mit Röm. 1, 17 f. und Gal. 2, 20. Hier liegt auch der Coincidenzpunkt zwischen Paulus und Jacobus 1, 25; 2, 14. — [3]) Vgl. Matth. 6, 21. — [4]) Matth. 12, 33 ff. — [5]) Ueber das biblische Wort *ἀρετή* vgl. Anm. 2 auf S. 462. Siehe bes. 2 Petr. 1, 5: reichet dar in eurem Glauben Tugend etc. 2 Cor. 3, 5 (dass wir tüchtig sind, ist aus Gott). — [6]) Die Dankbarkeit wird in der Geschichte von den zehn Aussätzigen als eins mit „Gotte die Ehre geben" hervorgehoben. Luc. 17, 16. Vgl. Röm. 1, 8; 7, 25; Col. 2, 7; 3, 17; Eph. 5, 4. 20; Phil. 4, 6 (*εὐχαριστία πρὸς τὸν θεὸν*) etc. — [7]) Die Freudigkeit (*παῤῥησία*) als unmittel-

an gottwidriger Selbstüberhebung und Selbstbespiegelung kranken, aus dem Quell der Gnade geboren sein muss. — Daher tritt in dem Verhältniss des Menschen zu sich selbst der selbstlose Character christlicher Tugend vor Allem in der Art der Selbstbeurtheilung zu Tage. Der Glaube adelt das Ich zu wahrer Tugend, weil aus dem bussfertigen Selbstgericht (§. 59, 1) die geistliche Armuth oder die ächte Demuth (Selbstverleugnung, Bescheidenheit) nothwendig geboren wird [1]. Die christliche Grundtugend der Demuth ist nur der Erweis dafür, dass der im Glauben wiedergeborene Mensch nichts von persönlicher Tüchtigkeit weiss, es sei denn, dass sie ihm als Gottes Gnadengabe geschenkt werde. In der Betonung dieser Receptivität (Leidentlichkeit) christlicher Tugend liegt das Wahrheitsmoment des mystischen Quietismus, welcher alle sittliche Kraft aus der Selbstentäusserung (Entwerdung) einer „ledigen" Seele herleitet.

3. Allein jene in der Bekehrung geweckte Selbstthätigkeit (§. 59. 2, b) wird ebenfalls im Glauben, sofern wir ihn als christliches Tugendprincip betrachten, sich practisch geltend machen müssen. Denn die Demuth und geistliche Armuth wäre an und für sich eins mit dem krankhaften und oft scheinheiligen [2] Gefühl kläglicher Erbärmlichkeit, wenn sie nicht mit dem freudigen Muth treuen Kindesgehorsams [3] verbunden wäre. Im Glauben ist der natürliche Muth des sich selbst überhebenden (tollkühnen) Menschen geheiligt zu jener wahren Begeisterung, welche aus einer uns beseelenden Idee quillt. Im Glauben liegt heiliger Trotz, weil der wahre Kindessinn, des falschen Selbstvertrauens baar und von lebendigem Gottvertrauen getragen, nunmehr wieder ein Recht zu jener Freudigkeit hat, welche alle gesund christliche Thatkraft kennzeichnet [4]. Der kindliche, freie Glaubensgehorsam im Reiche Gottes ist

---

bare Frucht der Gnade in Christo hervorgehoben Eph. 3, 12; 1 Joh. 2, 28; Ebr. 4, 16; 10, 19. — [1]) Vgl. Matth. 5, 3 (*οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*) mit den Stellen, wo die Demuth (*ταπεινοφροσύνη* Eph. 4, 2; 1 Petr. 5, 5; Jac. 4, 6), Selbstverleugnung (*ἀπαρνεῖσθαι*, Matth. 16, 24) und Selbsterniedrigung (*ταπείνωσις* Jac. 1, 10; 4, 10; Matth. 23, 12; 18, 4; Phil. 2, 5 ff.) betont werden. S. a. Röm. 12, 3 (*μὴ ὑπερφρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*). — [2]) Vgl. Col. 2, 18. 23 (wo Paulus die falsche, selbsterwählte Demuth züchtiget). — [3]) Der Glaube (*πίστις* und *πιστός* 2 Tim. 2, 13) ist an sich schon Treue (Tit 2, 10; vgl. Luc. 19, 17) und erzeugt den treuen kindlichen Gehorsam (*ὑπακοὴ τῆς πίστεως* Röm. 1, 5; 6, 16; 16, 26; *τέκνα ὑπακ.* 1 Petr. 1, 14). — [4]) Siehe oben Anm. 3 p. 552. —

aber zugleich mit jener Treue (= πίστις) erfüllt, welche die Nachhaltigkeit (Ausdauer) in der Bewährung persönlicher Tüchtigkeit verbürgt [1]). Diese nothwendige Energie des Glaubens [2]) tritt uns als das Wahrheitsmoment in jenem practischen Ergismus entgegen, der sich keine Gotteskindschaft denken kann ohne die Frucht eines werkthätigen Lebens im Reiche Christi (§. 66).

§. 61. Der Glaube als christliches Tugendprincip Gott gegenüber oder die christliche Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden. — Die kindliche Gebetsgemeinschaft als gläubiges Schöpfen aus dem Quell der Gnade, oder die religiös-sittliche Receptivität als das Wahrheitsmoment im mystischen Quietismus. — Die kindlich vertrauende Gottesfurcht als Basis für den wahren Gottesdienst, oder die religiös-sittliche Activität als das Wahrheitsmoment im religiösen Ergismus.

1. Durch den Glauben ist das Ich für Gott gewonnen, d. h. es hat, sofern es ihm kindlich vertraut, seinen Schwerpunkt (sein Gravitationscentrum) nicht mehr in sich selbst, sondern in seinem Herrn und Erbarmer. Das beruht darauf, dass für den christlichen Glauben die durch das Gesetz gezogene Scheidewand [3]) Gott gegenüber durch die Gemeinschaft mit Christo aufgehoben ist (§. 55), und die Seele sich in Folge der Sündenvergebung wieder Gottes freuen kann [4]). So erscheint die natürliche Zwiespältigkeit oder der Zweiherrendienst des Herzens [5]) principiell überwunden. Kraft der Wiedergeburt im Glauben wird also jene religiöse Grundtugend die Herzensstellung des Menschen zu Gott und seiner Selbstoffenbarung bestimmen, die wir im Gegensatz

---

[1]) Der biblische Ausdruck dafür ist προσκαρτέρησις (προσκαρτερεῖν) Act. 2, 42; Röm. 12, 12; Col. 4, 2; Eph. 6, 18. Ueber die Treue vgl. Matth. 25, 21; 24, 45; Apok. 2, 20. S. o. Anm. 2 S. 542. — [2]) Es ist die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6. — Wir sind sein Werk (ποίημα) geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken (ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς) Eph. 2, 10. Vgl. Eph. 1, 19; 4, 16; Col. 1, 29, wo Paulus die Kraft (ἐνέργεια) dessen rühmt, der in ihm kräftiglich wirket (ἐνεργουμένη ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει); und 2 Cor. 12, 9 ff.: seine Kraft (δύναμις) ist in der Schwachheit mächtig, d. h. kommt zur Vollendung (τελειοῦται). — [3]) Vgl. Eph. 2, 14: Er ist unser Friede . . in dem dass er wegnahm die Feindschaft, nämlich das Gesetz, so in Geboten gestellet war (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι). Col. 1, 20; 2, 14. 2 Cor. 5, 17 ff. — [4]) Vgl. namentlich 2 Cor. 3, 4: Ein solches Vertrauen (πεποίθησιν) haben wir durch Christum zu Gott (πρὸς τὸν θεόν). Ebr. 10, 35: μὴ ἀποβάλητε τὴν παῤῥησίαν ὑμῶν. Diese παῤῥησία wird v. 19 als παῤῥησία εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων bezeichnet und v. 22 als πληροφορία πίστεως in Folge des befreiten Gewissens characterisirt. Daher die wiederholte Mahnung: freuet euch (χαίρετε) in dem Herrn allerwege. Phil. 4, 4; 3, 1; 2 Cor. 13, 11. — [5]) Matth. 6, 24 f. vgl. mit v. 22. —

zur natürlichen Vielgötterei (§. 39) als die fromme Einfalt[1]) bezeichnen können, welche eins ist mit der wahren Gottseligkeit[2]). Die aufrichtige Frömmigkeit ist aber in der That die „Mutter aller Tugenden“, weil durch sie das ganze innerste Wesen des Menschen Gotte in den Dienst gestellt und nicht mehr die eigne, sondern allein Gottes Ehre gesucht wird[3]).

2. Zunächst bindet die Frömmigkeit den neuen Menschen derart an Gott, dass kein Moment des Glaubenslebens ohne die tiefste Receptivität religiös-sittlicher Art gedacht werden kann. Das ganze neue Leben quillt aus dem Born göttlicher Gnade in Christo. Daher das nothwendige Bedürfniss kindlichen Herzensverkehrs mit Gott und mit seinem Worte, in welchem er sich uns persönlich als Gott der Gnade bezeugt! Das willige Hören des Wortes ist die eine, das kindliche Bitten die andere Seite der Glaubens-Empfänglichkeit[4]). Die Gebetsgemeinschaft mit Gott ist wie das stetige Athemholen des wiedergeborenen Menschen Gottes. Und weil der Gläubige die kindliche Gottesgemeinschaft nur in Christo hat (§. 55), und der h. Geist Christi ihm dieselbe innerlich versiegelt (§. 56), kann auch des Glaubens Gebet, der göttlichen Verheissung entsprechend, nur im Namen Jesu und in der Gemeinschaft heiligen Geistes erfolgreich sich vollziehen[5]). Daher hat alle Arbeit und aller Gottesdienst im Reiche Christi seine Leben bedingende Wurzel in dieser stille haltenden Herzensempfänglichkeit, welche sich als dauernde Gebetsstimmung bewährt und aus dem Worte Gottes stets neue Kraft erholt. Darin liegt das unverkennbare Wahrheitsmoment

---

[1]) Ἁπλότης (καὶ εἰλικρίνεια θεοῦ) siehe 2 Cor. 1, 12; 11, 3; Col. 3, 22 (ἁπλ. τῆς καρδίας = יֹשֶׁר לֵבָב); Eph. 6, 5; Röm. 12, 8. Gott einfältig (ἁπλῶς) bitten steht daher in schroffem Gegensatz zur Zwiespältigkeit (ἀνὴρ δίψυχος) des Zweiflers: Jac. 1, 5 ff. Vgl. Matth. 5, 8 (Selig sind, die reines Herzens sind). Luc. 1, 47 ff. (Maria) mit 10, 42 (Eins ist Noth). — [2]) Εὐσέβεια Act. 3, 12; 1 Tim. 2, 2 (εὐσέβεια mit σεμνότης zusammen gestellt); 4, 7 f.; 6, 5 f.; 2 Tim. 3, 5; 2 Petr. 1, 3. 6 f. Synonym: θεοσέβεια 1 Tim. 2, 10. Joh. 9, 31 (ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ etc.). — [3]) Vgl. Phil. 2, 11 (zur Ehre Gottes des Vaters) und Eph. 3, 14 ff. Tit. 2, 12. Joh. 12, 43 und 5, 23 (τιμᾶν τὸν πατέρα); 7, 18. — [4]) Vgl. Jac. 1, 6 (er bitte im Glauben) mit v. 21 (nehmet das in euch gepflanzte Wort an mit Sanftmuth). 1 Petr. 1, 23 ff. — [5]) Vgl. 1 Thess. 5, 17 (betet ohne Unterlass); Luc. 18, 1 ff. (πάντοτε προσεύχεσθαι). Gal. 4. 5 f. (ἀββᾶ, ὁ πατήρ). Röm. 12, 12 (τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες). — Marc. 11, 24; Joh. 16, 23 ff. (bisher habt ihr nicht gebeten in meinem Namen). —

des religiösen Quietismus, dem alle Frömmigkeit eins ist mit Gottinnigkeit und Gotteshunger[1]).

3. In der Einfalt und Frömmigkeit des Glaubens wurzelt aber auch jene kindliche Gottesfurcht[2]), welche im Gegensatz zur knechtischen des natürlichen Menschen (§. 30) Gott zu verlieren sich scheut und daher das Bedürfniss hat, ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen[3]). Alle Entfaltung des Gottesdienstes im Cultus (§. 123) hat sittliche Bedeutung und Werth nur insoweit, als der Glaube ihn belebt und in ihm sich einen activen Ausdruck zu seiner Erbauung[4]) schafft. Das herzliche Bekenntniss[5]) zum göttlichen Wort ist die eine und das Dankgebet als stetes Opfer der Lippen[6]) ist die andere Seite dieser frommen Glaubens-Energie, welche mit der schmerzlichen Erfahrung der eigenen Schwachheit[7]) Hand in Hand geht. Alle Bewährung des Gottesdienstes im Leben christlicher Gemeinschaft (§. 62 u. 68) quillt aus dem Strome wahren Glaubens, der Erbarmen zu üben sich gedrungen fühlt, weil er Erbarmen erfahren. Diese stete religiös-sittliche Activität des Glaubens wird mit Recht von dem frommen Ergismus gefordert, damit der Glaube nicht in verzückte „geniessüchtige" Contemplation ausarte und seines welterneuenden Berufes vergesse.

§. 62. Der Glaube als christliches Tugendprincip in der Gemeinschaft der Wiedergeborenen und als Basis gemeinsamer Erbauung. — Die kirchlich-pietätvolle Bekenntniss-Demuth oder die individualisirende Glaubensduldsamkeit im Organismus des Reiches Christi, das Wahrheitsmoment des esoterischen Subjectivismus. — Der freudige Bekenntnissmuth oder die generalisirende Glaubensentschiedenheit im kirchlichen Gemeinleben, das Wahrheitsmoment des exoterischen Objectivismus.

1. Wie der Glaube als Tugendprincip im Einzel-Ich gar

---

[1]) Matth. 5, 6 (*μακάριοι οἱ πεινῶντες*). — [2]) Vgl. Röm. 8, 15 ff. (*πνεῦμα υἱοθεσίας* im Gegensatz z. *πνεῦμα δουλείας*). 2 Tim. 1, 7. A. T.lich יִרְאַת יְהוָה = N. T.lich *φόβος θεοῦ* Röm. 13, 7; Act. 9, 31; 2 Cor. 5, 11; Eph. 5, 21; Röm. 3, 18; 1 Petr. 1, 17; Phil. 2, 12. etc. — [3]) Joh. 4, 24 (die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten). — Ueber wahren Gottesdienst vgl. auch Röm. 12, 1 (*ἡ λογικὴ λατρεία*) und Jac. 1, 26 f. — [4]) *Οἰκοδομὴ* meist im Dienste des Nächsten gebraucht (vgl. §. 62); aber auch als Aufrichtung der eigenen Seele im Glauben auf dem von Gott in Christo gelegten Grunde Eph. 2, 20 f. (erbaut auf dem Grund der Apostel etc.); Col. 3, 18 f.; Act. 20, 32. — [5]) Röm. 10, 10 (wer mit dem Munde bekennt, der wird selig). Vgl. Matth. 10, 32; Röm. 14, 11; Phil. 2, 11, wo überall die *ὁμολογία* und das *ἐξομολογεῖν* als Frucht des Glaubens erscheint. — [6]) Ueber das Dankgebet (*εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν*) als Opfer der Lippen vgl. Ebr. 13, 15 und Hos. 14, 3. — S. a. 1 Petr. 2, 5 ff. (*πνευματικαὶ θυσίαι*). — [7]) 2 Cor. 12, 10 (*ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνα-*

nicht zu Stande kommt ohne die erziehende Macht der Gemeinschaft (§. 56), so ist er auch der specifische Grund und fruchtbare Keim aller christlichen Reichs- oder Gemeinschaftstugend. Wie das Vertrauen (die Treue) die Basis und Bedingung auch für alle irdisch-sociale Gemeinschaft bildet (Credit), so ist der Heilsglaube die sittliche Grundbedingung für die geistliche Lebendigkeit und normale Bewegung des Leibes Christi [1]) oder der Heilsgemeinde (societas fidei). Einerseits wird der Glaube die gegliederte Mannigfaltigkeit dieses Heilsorganismus ehren und erkennen lernen. Denn in der Demuth des Glaubens (§. 60, 2) wurzelt jene Pietät, welche neidlos und ohne Selbstüberhebung die Ordnung und Unterordnung zu achten und in geistlichem Sinne aufrecht zu erhalten im Stande ist. Er vermag jeder Auctorität um des Herrn willen die schuldige Ehrfurcht [2]) zu zollen, ohne die Selbständigkeit (Freiheit) einzubüssen. Andrerseits ist es der Muth des Glaubens (§. 60, 3) welcher als Freimüthigkeit in der Gemeinschaft der Miterlösten die volle und wahre Gleichheit und Brüderlichkeit betont [3]). Daher befreit der Glaube von aller Menschenfurcht und Menschengefälligkeit (§. 40) und macht die christliche Persönlichkeit gerade in dem Bewusstsein ihrer bloss gliedlichen Stellung innerhalb der Gemeinschaft stark und characterfest. In der Combination beider, der Pietät und des Freimuths, liegt die Gewähr für die Bewahrung der Einigkeit im Geist [4]), welche die gottgesetzte Voraussetzung für alle christlich fromme, gemeinsame Erbauung [5]) im Reiche Gottes ist.

τός εἰμι) — 1 Cor. 1, 25 (die göttliche Schwachheit ist stärker denn die Menschen etc.), Ebr. 11, 34. — [1]) Vgl. Eph. 4, 4 ff. (*ἓν σῶμα, μία πίστις, ἑνότης τοῦ πνεύματος*); 12 ff.: (*εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος Χριστοῦ*) mit Röm. 12, 3 ff. (das *μέτρον πίστεως* mit Beziehung auf die *μέλη πολλὰ* in dem *ἓν σῶμα*). 1 Cor. 12, 12 f. (*ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*). Col. 2, 19. — [2]) Vgl. 1 Petr. 5, 5 (*πάντες ἀλλήλοις ὑποτασσόμενοι*) mit 1 Petr. 2, 13 (seid unterthan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen). Eph. 5, 21 (*ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ θεοῦ*); vgl. 6, 1—9. Col. 3, 11 und 21. Röm. 12, 4 und 10 (*τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι*); vgl. 13, 7. 1 Tim. 5, 17; 6, 1. — [3]) Vgl. Jac. 2, 1, wo der Glaube an Jesum Christum als mit dem Ansehen der Person (*προσωποληψία*) unvereinbar dargestellt wird. 1 Petr. 1, 22 (*φιλαδελφία ἀνυπόκριτος* als Frucht des Glaubensgehorsams und der Wiedergeburt aus dem Wort). Vgl. 1 Thess. 4, 9; Ebr. 13, 1; 2 Petr. 1, 7; Röm. 12, 10 mit 1 Joh. 5, 1. — [4]) S. o. Anm. 1. — [5]) Die *οἰκοδομὴ* und das *οἰκοδομεῖσθαι* als gemeinsamer Dienst des Glaubens auf gottgelegtem Grunde (s. o. Anm. 4 S. 557) siehe Röm. 14, 19; 15, 2; 2 Cor. 10, 8; 13, 10. Eph. 4, 29;

2. Alle diese Wirkungen kann der Glaube innerhalb christlicher Reichsgenossenschaft nur haben, wenn er nicht bloss innerliches Herzensvertrauen bleibt, sondern im Bekenntniss des Mundes [1]), im Wort des Zeugnisses zu Tage tritt. Daraus ergiebt sich die schlechthin nothwendige und sittlich berechtigte Tendenz auf kirchliche Bekenntnissbildung und Bekenntnissgemeinschaft, ohne welche ein Leben und Wachsthum des Glaubens in den Einzelnen unmöglich ist [2]). In der zarten Pietät des Glaubens liegt es aber begründet, dass er innerhalb der Bekenntnissgemeinschaft zunächst die Unterschiede (das Maass) individueller, geistlich-psychologischer Entwickelung ehrfurchtsvoll achtet [3]). Das ist jene Bekenntnissdemuth, welche in dem Bewusstsein der Allmählichkeit jeder wahren Glaubensentwickelung auch gegen die noch Unmündigen Sanftmuth [4]) und Geduld [5]) zu üben vermag. Nie wird daher der gesunde Glaube das für die Gemeinschaft nothwendige Bekenntniss zur gesetzlichen Schablone für den Einzelchristen machen, sondern die Mannigfaltigkeit der Glaubensstadien je nach der Reife und dem Erfahrungsmaass der christlichen Individualität als eine Bedingung lebensvoller Entwickelung des Ganzen ansehen. Diese individualisirende Glaubensduldsamkeit ist das Wahrheitsmoment in jenem esoterischen Subjectivismus, der die tiefe Innerlichkeit der Glaubenserfahrung kennt und daher die Mannigfaltigkeit in den individuellen Glaubensstandpunkten anerkennt (vgl. §. 121).

3. Zugleich soll sich aber der Glaube hüten vor den geistlichen Gefahren jenes eingebildeten und hochmüthigen Esoterismus, der das Maass der eigenen Glaubenserkenntniss zur Heilsbedingung erhebt und die Gemeinschaft separatistisch zerklüftet. Je mehr man der zarten individuellen Glaubensentfaltung in pietätvoller Demuth Raum giebt, um so mehr wird ein gesund kirchlicher Bekenntniss-Muth [6]) sich in dem Ganzen

---

1 Thess. 5, 11 etc. 1 Petr. 2, 5. — [1]) S. o. Anm. 5 S. 557. Vgl. Matth. 10, 32 (wer mich bekennt vor den Menschen). — [2]) Eph. 4, 15 f.; Röm 10, 4 (der Glaube aus der *ἀκοὴ* kommend). — [3]) Röm. 12, 3 (*ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως*). Röm. 14, 1 (den Schwachen im Glauben nehmet auf etc.); vgl. 1 Cor. 9, 22; 12, 22 (die Nothwendigkeit der schwachen Glieder). — [4]) *Πραΰτης* oder *πραότης* 1 Petr. 3, 15; Col. 3, 12; Eph. 4, 2; 2 Tim. 6, 12; Tit. 3, 2. — [5]) *Μακροθυμία* (combinirt mit *πραότης* und *χρηστότης*) Col. 3, 10; 2 Cor. 6, 6; Eph. 4, 2; 2 Tim. 4, 2 (predige und ermahne mit aller Geduld). — [6]) Gal. 1, 7 ff. (so jemand euch Evangelium predigt anders, denn das ihr empfangen habt, — *ἀνάθεμα ἔστω*). Vgl. Eph. 4, 1 ff. (*μία πίστις, ἓν βάπτισμα*). Röm. 16, 17 (Warnung

und für das Ganze christlicher Gemeinschaft geltend machen müssen. Denn der Glaube ist kein blosses Gefühlsleben in der Brust der Einzelnen; er ist das erhaltende Band der Gemeinschaft im Geiste Christi. Daher wird die Glaubensgemeinschaft als solche, als gläubige Collectivperson gedacht, auch stets die lebendige Bekenntnissbildung sich angelegen sein lassen [1]. Sie ist das Zeugniss dafür, dass das regenerirende Wort Gottes in dem Innern der gläubigen Gemeinde eine Antwort, ein Echo gefunden. Und je mehr die Glaubensgemeinschaft sich im Kampf mit dem Irrthum zu klarer (confessioneller) Entschiedenheit entwickelt, je mehr sie in den geistig-bewussten Besitz eines articulirten Glaubensinhaltes auf Grund des göttlichen Wortes gelangt, desto eher wird sie der Aufgabe gewachsen sein, die ihr in dieser Welt gestellt ist: alle Völker in die Reichsgenossenschaft Christi einzuführen [2]. Diese generalisirende Glaubensentschiedenheit ist das Wahrheitsmoment in jenem exoterischen Objectivismus, welcher die universelle (katholische) Mission christlich-kirchlicher Glaubensgemeinschaft in den Vordergrund stellt. Nur darf die Glaubens- und Bekenntniss-Tradition der Gemeinschaft nicht im Widerspruch mit dem Wesen der Glaubenserfahrung äusserlich nivellirend auftreten und die Keimbildungen des Senfkornglaubens zertreten. Sie wird sich in dem Maasse als das specifisch humanisirende Princip bewähren, als die gemeinsame Glaubens- und Bekenntnisskraft jene Zartheit suchender und rettender Liebe aus sich heraussetzt, welche dem Verlorenen nachgeht und des Schwachen wartet [3]. Das ist die nothwendige Frucht des Glaubens, der in der Liebe thätig ist. —

---

vor *διχοστασία — παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε*). Ebr. 4, 14 (lasset uns halten am Bekenntniss). 1 Tim. 6, 12 (wo Paulus die *καλὴ ὁμολογία ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων* preist). — 2 Tim. 1, 13: halte an dem Vorbilde (*ὑποτύπωσις*) der heilsamen Lehren im Glauben (*ἐν πίστει*). Vgl. Tit. 2, 1 und 1 Tim. 6, 3 (Warnung vor *ἑτεροδιδασκαλία*). — [1]) Eph 4, 13: bis dass wir alle hinankommen zu einerlei Glauben (*εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως*). Vgl. Matth. 16, 16 ff. (das Bekenntniss Petri, auf welches der Herr seine *ἐκκλησία* bauen will). — [2]) Matth. 29, 18 ff. vgl. mit Act. 1, 8. — [3]) Vgl. Matth. 10, 6; Luc. 15, 4 mit Ez. 34, 4 ff. —

Zweites Capitel.

Die Lebensbewegung des neuen Menschen gemäss dem christlichen Reichsgrundgesetz der heiligen Liebe.

A. Das neue Leben als ein im Reiche Christi göttlich normirtes (§. 63—65).

§. 63. Das Gesetz Gottes des Vaters in seiner normativen Bedeutung (usus tertius) für das Christenleben. — Das „neue“ Gesetz der heil. Liebe als ein ins Herz geschriebenes, oder die christliche Ennomie im Gegensatz zur knechtischen Hyponomie und unkindlichen Autonomie. — Die innere Nothwendigkeit des neuen Lebens als einer Nachfolge Christi.

1. Obwohl mit der Wiedergeburt der keimkräftige Anfang (das Princip) eines neuen Heilslebens und wahrer Tugend in dem Menschen Gottes gesetzt ist (Cap. 1, §§. 54—62), so wird doch dieses Leben in seiner nothwendigen Fortschrittsbewegung als Wachsthum in der Heiligung [1]) sich bewähren müssen. Denn durch die Wiedergeburt ist eben Gotteskindschaft eingetreten, welche sich niemals eigener Selbstherrlichkeit rühmen kann, sondern aus der Gnade geboren in der Liebe Gottes ruht. Daher erscheint auch das Gesetz Gottes des Vaters für den neuen Menschen nicht durch die Gnade aufgehoben, sondern erst wahrhaft aufgerichtet [2]). Seine Erfüllungsmöglichkeit ist jetzt erst gewährleistet, nachdem das fluchbringende und tödtende Moment in demselben (§. 46) durch die Schuldtilgung und gläubig aufgenommene Heilsgnade in Christo gebrochen ist (§. 55 f.). Wenngleich aber das Gesetz als Ausdruck göttlichen Zornwil-

---

[1]) Vgl. 1 Thess. 4, 3. 7. Das ist der Wille Gottes, euere Heiligung (ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν). 1 Petr. 1, 14—17: Nach dem der euch berufen hat und heilig ist, werdet auch ihr heilig in allem euerem Wandel (ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ ἅγιοι γενήθητε). S. a. 1 Cor. 1, 30 (Christus ist uns gemacht zur Heiligung); 1 Tim. 2, 15; Ebr. 12, 14 (jaget nach der Heiligung); 2 Thess. 2, 13 etc. — [2]) S. o. Anm. 1 zu S. 553. Vgl. bes. Röm. 3, 31 (νόμον ἱστῶμεν) mit 6, 15 (οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν) und Matth. 5, 17 (μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον). — 1 Joh. 2, 3 f. (an dem merken wir, dass wir ihn kennen, so wir seine Gebote halten

lens für den neuen Menschen nicht mehr vorhanden ist, so bleibt doch das Gesetz als normativer Ausdruck göttlich berechtigter Forderung stehen. Nicht bloss, so weit er noch alter Mensch ist (§. 86 ff.), wird der Christ im Heiligungskampf sich der Zucht des Gesetzes immer wieder zu unterstellen haben, sondern auch als neugeborenes Gotteskind mit versöhntem Gewissen wird er im Bewusstsein seiner zielsetzlichen Entwickelung und seiner nothwendigen Abhängigkeit von Gott jenes Gesetz heiliger Liebe als bindende Norm seiner Lebensbewegung anerkennen müssen (usus tertius legis).

2. Dass aber das alte Gesetz heiliger Liebesforderung (§. 45) nunmehr als ein neues Gebot [1]) Gottes des Vaters auftritt, ist von centraler Wichtigkeit für die gesammte ethische Beurtheilung christlichen Lebensstandes. Das sehen wir aus den hier drohenden Gefahren knechtischer Hyponomie (a) und unkindlicher Autonomie (b). Beiden gegenüber will die christliche Idee der kindlich-freien Ennomie gewahrt sein.

a. Der Standpunkt der Hyponomie kennzeichnet sich im Christenleben dadurch, dass man dem Gesetz Gottes fortwährend den Character der peinlichen, äusserlichen Pflichtnöthigung (§. 46) zuschreibt. Dem „Gesetz in Geboten“ [2]) wird statt seiner zeitweilig pädagogischen Aufgabe (§. 43) eine ewige Bedeutung zugeschrieben und dadurch in rigoristischer Weise die „Freiheit eines Christenmenschen“ eingeengt und schliesslich durch eine knechtische Sclavenmoral aufgehoben [3]). Dem gegenüber werden wir zu betonen haben, dass das heilige Gottesgesetz als ein ins Herz geschriebenes [4]) nunmehr der maassgebende (normative) Ausdruck für das mit Gott geeinte und deshalb frei gewordene Leben der neuen Creatur geworden ist. Die Ennomie wird im neuen Menschen die Gewähr seiner Freiheit in der Gottesgemeinschaft.

b. Der Standpunkt der Autonomie drängt sich aber der christlichen Lebensansicht auf, sobald man die Freiheit im Gesetz durch falsche Abstraction idealisirt und in eine Freiheit vom Gesetz ausarten lässt [5]). Die bleibende normative Bedeut-

---

etc.) vgl. 1 Joh. 3, 22 f. — [1]) *Καινὴ ἐντολή* Joh. 13, 34; 1 Joh. 2, 7; 2 Joh. 5. — [2]) Vgl. Eph. 2, 15 (*νόμος τῶν ἐντολῶν*) mit Col. 2, 14. — [3]) Gal. 5, 1: Bestehet nun in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat, und lasst euch nicht wiederum ins knechtische Joch fangen. Vgl. Gal. 2, 21; 4, 24 mit Röm. 8, 15; Ebr. 7, 18 f. — [4]) Vgl. Ebr. 8, 10; 10, 16: Ich will meine Gesetze in ihre Herzen geben und in ihre Gesinnung (*ἐπὶ τῶν διανοιῶν αὐτῶν*) sie schreiben. — Röm. 11, 27; Jer. 31, 34; 32, 33. 40; Jes. 54, 13; 1 Tim. 1, 9 (*δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*). — [5]) Vgl. Gal. 5, 13: Ihr seid zur Freiheit

ung der „Einzelgebote“ in ihrer Zucht übenden Macht wird unterschätzt und eine Selbstständigkeit usurpirt, die dem Kindesstande und der inneren Gebundenheit des neuen Menschen widerspricht. Freilich erfüllt der Christ als neuer Mensch das Gute, das er gern und freudig thut, nicht mehr aus Pflicht, sondern aus freiem Herzensdrange. Gleichwohl muss im Hinblick auf seine creatürlich-abhängige Stellung und noch nicht erreichte Vollendung (§. 72 ff.) das Bewusstsein der Verpflichtung[1]) als heilsame Schranke gegen jegliche Gefahr zuchtloser Selbstüberhebung in ihm aufrecht erhalten werden. Die Ennomie wird im neuen Menschen die Gewähr seiner Gebundenheit in der Gottesknechtschaft.

3. Die „Neuheit“ in dem alten Gebote der Liebe tritt aber erst dann mit voller Klarheit uns entgegen, wenn wir das Leben des neuen Menschen als ein Leben in der Gemeinschaft und Nachfolge Jesu betrachten. Die innere Nothwendigkeit einer solchen „Nachfolge“ liegt darin begründet, dass der neue Mensch nur kraft der Sündenvergebung und der in Christo erfahrenen Barmherzigkeit auch zu Gott dem Vater eine andere (neue) Herzensstellung gewonnen. Sodann aber ist alle Ennomie christlichen Kindesgehorsams durch die liebende Hingabe an den bedingt, welcher als Erfüller des Gesetzes κατ' ἐξοχὴν aller Gesetzesknechtschaft heilsames Ende[2]) und aller Gesetzeserfüllung erlösungskräftiges Urbild ist[3]).

§. 64. Das Leben Christi als gottmenschliches Urbild der Heiligung. — Die wahre Nachfolge des armen Lebens Jesu, im Gegensatz zu den Extremen rigoristisch-römischer Weltflucht und weltförmiger Laxheit. — Die Nothwendigkeit der Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

1. Das Leben in der Heiligung gestaltet sich für den neuen Menschen niemals als ein bloss durch Gottes Gebot abstract normirtes. Denn dem Menschen tritt der Gotteswille selbst

---

(ἐπ' ἐλευθερίᾳ) berufen; allein sehet zu, dass ihr durch die Freiheit dem Fleische nicht Raum gebet (μὴ εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί); 1 Cor. 7, 23; 8, 9; 1 Petr. 2, 16 (ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς δοῦλοι θεοῦ). — [1]) Vgl. Röm. 13, 8 (μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾷν ἀλλήλους) mit Röm. 6, 18 22; Joh. 5, 30 (ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dess, der mich gesandt hat) mit 15, 10 (so ihr meine Gebote haltet, so bleibet ihr in meiner Liebe, gleichwie ich meines Vaters Gebote halte und bleibe in seiner Liebe). — [2]) Röm. 10, 4: τέλος (Ende und Ziel) γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. — [3]) S. oben Anm. 2 S. 525. Vgl. besonders im hohenpriesterlichen Gebete Joh. 17, 8 ff. —

durch die Selbstbezeugung und Selbstbewährung Jesu entgegen[1]). Darum ruht alles Heiligungsleben auf der urbildlichen Erfüllung des Gottesgesetzes in der gottmenschlichen Person Christi. In derselben decken sich vollständig der ideale Wille Gottes des Vaters und die reale Erscheinung menschlichen Wesens und Handelns[2]). Nur wenn wir beide Momente (Göttliches und Menschliches) in ihrer nothwendigen Einheit fassen, nur wenn Christus als der in absoluter Gottesgemeinschaft Stehende zugleich der freiwillig sich Erniedrigende ist, gewinnt seine Liebesthat und sein gesammtes Liebesverhalten urbildlichen Character[3]). Nur dann wird er, was er dem Christen sein soll, das persönlich verkörperte Gesetz des Guten oder, was dasselbe ist, die Fleisch gewordene heilige Liebe, die aller menschlichen Liebe und Tugend einziges und wahres Urbild ist[4]). Diese Bedeutung Jesu als des leibhaftigen ethischen Ideals ergiebt sich daraus, dass sein ganzes Leben Eine fortschreitende siegreiche Arbeit freien Liebesgehorsams ist. Einerseits bewährt sich der Dienst seiner mitleidenden Liebe durch stete aufopfernde Entsagung und Selbstverleugnung als selbstlose Hingabe bis in den Tod am Kreuze[5]). Andrerseits erweist sich die siegreiche Lebensmacht seiner mittheilenden Liebe durch heilskräftige Ueberwindung von Sünde, Tod und Teufel[6]). Das Kreuztragen und die Auferstehung sind die beiden, ethisch bedeutsamen Pole seiner gottmenschlichen Liebesoffenbarung. Mit Jesu sterben und mit ihm leben ist daher das eigentliche Ideal des in der Nachfolge Jesu stehenden Christenmenschen[7]), wel-

---

[1]) Vgl. Joh. 7, 17 (so jemand will dess Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede) mit Matth. 11, 27 (Niemand kennet den Vater etc.) und 1 Joh. 4, 8 ff. — [2]) Matth. 3, 17; Luc. 9, 35 (das ist mein lieber Sohn, den sollt ihr hören etc.), vgl. 19, 17: Niemand ist gut, denn der einige Gott. Röm. 1, 3. 4. — [3]) Vgl. Phil. 2, 5 ff. (*τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* etc.). — [4]) Vgl. 1 Petr. 2, 21 ff.: Er hat uns ein Vorbild (*ὑπογραμμός*) hinterlassen, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fusstapfen, welcher keine Sünde gethan hat etc. Joh. 13, 15 (*ὑπόδειγμα ἔδωκα ὑμῖν* etc.). — [5]) Vgl. ausser Phil. 2, 5–8 noch Ebr. 5, 8 ff.: wiewohl er Gottes Sohn war, hat er doch an dem, das er litt, Gehorsam gelernt (*τὴν ὑπακοὴν ἔμαθεν*); 1 Petr. 4, 1 ff. (weil Christus im Fleisch für uns gelitten, so wappnet euch mit demselbigen Sinn). — [6]) Christus ist selbst das Leben (*ζωή*, Joh. 6, 40 ff.; 11, 25; 14, 6 ff.) und das Licht der Welt (*φῶς*, Joh. 1, 4 ff.; 8, 12; 9, 5. Matth. 5, 14) und hat die Werke des Teufels zerstört (1 Joh. 3, 8). — [7]) Gal. 2, 20 (*Χριστῷ συνεσταύρωμαι, ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*). Vgl. Röm. 14, 7 f.: (leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so ster-

cher, bereits durch das Bad der Wiedergeburt in die Gemeinschaft des Todes Christi eingesenkt, im Glauben der Kräfte des Auferstandenen theilhaftig geworden ist [1]).

2. Die Nachfolge des Lebens Jesu [2]) kann aber nicht in ängstlicher Nachahmung der äusseren Lebensverhältnisse Christi bestehen, wie der mönchische (römische) Rigorismus (a) mit seiner weltflüchtigen Tendenz will; noch auch soll sie in willkürlicher Freiheit sich vollziehen, wie die weltförmige (rationalistische) Laxheit (b) dazu neigt.

a. Der mönchisch-ascetische Rigorismus macht die durch den sonderlichen Messiasberuf Jesu in Israel nothwendig gewordene zeitgeschichtliche Form seines Lebens (Ehelosigkeit, Besitzlosigkeit, Fasten etc.) oder die Berufsnachfolge, die er seinen Aposteln auferlegt, und die Entsagung, die er als Probe von Einzelnen fordert [3]), fälschlich zur allgemeinen, christlichen Heiligungs-Regel. Er verkennt die humane Weltmission des Herrn, der als der „andere Adam" die Schranken des theocratisch-gesetzlichen Particularismus zu überwinden gekommen ist. Die Analogie jener Verirrung auf dem mystisch-pietistischen Boden ist jener überreizte Liebesverkehr mit Jesu, der in krankhafter Brüderlichkeit (Familiarität) den Unterschied des anbetungswürdigen Weltheilandes von dem begnadigten Gotteskinde ausser Acht lässt.

b. Die weltförmige Laxheit entzieht sich wiederum der strafenden und zuchtübenden Macht des heiligen Urbildes und will das Joch Jesu nur insoweit auf sich nehmen, als es der autonomen Freiheitstendenz des sich selbstständig dünkenden Christen entspricht. Dieser Richtung fehlt das Verständniss für die nothwendige Kreuzesgestalt des Lebens Christi und der durch dieselbe bestimmten Kreuzesnachfolge des wahren Christen. Die Analogie jener Verirrung im Kreise des aufgeklärten Humanismus ist jene kühle Anerkennung Jesu als des „guten Meisters", welche von einem innigen Herzensverkehr des begnadigten Gotteskindes mit dem auferstandenen, menschlich gegenwärtigen Herrn nichts ahnt.

---

ben wir dem Herrn etc.). 1 Thess. 5, 10. Phil. 4, 13: Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Christus. — [1]) Siehe bes. Röm. 6, 3 ff. Col. 2, 11 f. — [2]) Matth. 10, 38: Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folget mir nach (ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου), der ist meiner nicht werth; vgl. 16, 24 (ὀπίσω μου ἐλθεῖν). — [3]) Vgl. Matth. 9, 9 (Berufung des Matthäus); Matth. 19, 21 (der reiche Jüngling); cf. v. 29 (wer verlässt Häuser, oder Brüder, oder Weib, oder Kinder, oder Aecker um meines Namens

3. Beiden Einseitigkeiten liegt die Gefahr nahe, das Leben Christi bloss als Vorbild zu fassen, dem auch der natürliche Mensch (der alte Adam), ohne den Kreuzestod der Busse zu schmecken, einigermassen nachkommen könne. Soll aber Christus, wie es der urbildlichen Stellung des Gottmenschen allein entspricht, uns Heiligungsquelle werden, so ist eine stetig wachsende persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm die unumgängliche Bedingung [1]). Eine solche Lebensgemeinschaft aber, welche die Todesgemeinschaft mit ihm nothwendig voraussetzt und einen steten Gebetsverkehr mit dem persönlichen Herrn [2]) aus sich heraussetzt, ist nur möglich, wenn der heilige Geist, als der Geist Jesu, Christum in den Herzen der Gläubigen wohnen macht. Dass Christus in uns Gestalt gewinne [3]), ist der gottwohlgefällige Kern aller christlichen Heiligung.

§. 65. Die mitwirkende Gnade des heiligen Geistes. — Der Wandel im Geist gemäss dem vollkommenen Gesetz der Freiheit, im Gegensatz zum synergistischen und prädestinatianischen Extrem. — Die ethische Bedeutsamkeit der Gnadenmittel (Wort und Abendmahl) und des Gebets im Leben der Reichsgenossensshaft Christi.

1. Dass die Lebensbewegung des Wiedergeborenen kein Leben in der Autonomie (§. 63) ist, zeigt sich insbesondere in der Art und Weise, wie der heil. Geist des verklärten Lebens Jesu [4]) den neuen Menschen bleibend durchdringen und tragen muss, wenn anders keine Lebensstockung eintreten soll. Durch sein Zeugniss und Trösteramt leitet er die Jünger Jesu in die ganze Wahrheit [5]) und macht sie nicht blos ihrer Gotteskindschaft von Neuem gewiss, sondern treibt auch ihren Geist zu willigem Kindesgehorsam [6]). Diese treibende und bewegende

---

willen etc.). — [1]) Joh. 14, 21 ff.: Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es, der mich liebet ... Wer mich liebet, der wird mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung (*μονὴν*) bei ihm machen; vgl. 15, 1 ff. (Weinstock und Reben); 17, 26; 21, 15 ff.; 1 Joh. 2, 6; 2 Cor. 3, 14 (die Liebe Christi dringet uns also). Ueber den „Christus in uns" (*Χριστὸς ἐν ὑμῖν*) vgl. 2 Cor. 13, 5 und Col. 1, 27. — [2]) Vgl. Joh. 20, 28 (Mein Herr und mein Gott!) mit Matth. 9, 27 (Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich unser) und Offenb. 22, 20 (komm, Herr Jesu, komm). — [3]) Gal. 4, 19 (*ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*). Vgl. Col 1, 24 (*ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων Χριστοῦ*). — [4]) Vgl. Joh. 16, 14 ff.: Derselbige (*πνεῦμα τῆς ἀληθείας*) wird mich verklären (*δοξάσει*); denn von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen. Vgl. 7, 39; 6, 63; 14, 26; Röm. 8, 9 (wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein). — [5]) *Εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.* Joh. 14, 13. — [6]) Röm. 8,

Geistesmacht versetzt aber den neuen Menschen keineswegs in eine unselbständige und unwürdige Abhängigkeit (Hyponomie), sondern bewährt sich als mitwirkende, die Freiheit des Menschen erhöhende Gnade. Denn nicht unwiderstehlich wirkt dieser Geist mit irgendwie zwingender Gewalt, sondern die Seele erhebend und begeisternd, das christliche Selbstbewusstsein klärend und die Individualität ausprägend zu der ihr gestellten Aufgabe im Reiche Gottes. Mit jener Wahrheit [1]: „so euch der Sohn frei macht, seid ihr recht frei", steht und fällt die andere [2]: „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit". —

2. Das Gesetz des Geistes befähigt also den neuen Menschen zu jenem Wandel im Geist, der im Gegensatz zur knechtenden Macht des Fleisches (§. 32) lediglich als eine Erfüllung des „vollkommenen Gesetzes der Freiheit" lebendig erfasst werden kann [3]. Das haben wir gegenüber der ungeistigen, Freiheit zerstörenden Tendenz, wie dieselbe sowohl den Synergismus (a), als den Prädestinatianismus (b) kennzeichnet, festzuhalten.

a. Das synergistische Extrem (Indifferentismus, §. 27 S. 416) alterirt insofern die wahre Geistesfreiheit, als dem neuen Menschen stets neben dem Geiste Gottes eine eigene Wirksamkeit zugeschrieben wird, statt alle christliche Lebensbewegung als aus dem Geiste geborene und in ihm sich vollziehende zu begreifen. Der (besonders in der römischen Kirche wuchernde) Synergismus missversteht oder missdeutet die in dem Ausdruck der „mitwirkenden" Gnade (gratia cooperans) liegende Wahrheit, indem er Gottes- und Menschengeist auf Kosten des ersteren in ein abstractes Verhältniss setzt.

b. Der prädestinatianische Irrthum (Determinismus, §. 27, S. 415) untergräbt die wahre Geistesfreiheit dadurch, dass er dem Geiste Gottes eine zwingende Machtwirkung zuschreibt, statt alle göttliche Geisteswirkung als eine in Analogie mit der menschlichen Geistesart (ethisch) wirkende Kraft zu erfassen.

---

14 ff. (welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder). Gal. 4, 6 ff. S. die Anm. 1 ff. zu S. 530. Vgl. 1 Joh. 3, 24: Daran erkennen wir, dass er in uns bleibet, an dem Geist, den er uns gegeben hat. S. auch 4, 13 (*ἐκ τοῦ πνεύματος αὑτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*). 1 Cor. 3, 16 (wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnet). Eph. 3, 16 (*κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὑτου εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον*). — [1]) Joh. 8, 36. — [2]) 2 Cor. 3, 17. vgl. Röm. 8, 2 ff. (*ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με* etc). — [3]) Gal. 5, 16 (*πνεύματι περιπατεῖτε*); v. 18: regieret euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz. Vgl. Jac. 1, 25; 2, 8 f.

Der (besonders in der reformirten Kirche vorkommende) Prädestinatianismus verkehrt die Alleinwirksamkeit der Gnade (§. 56) in eine unwiderstehlich wirksame (gratia irresistibilis), weil er Gottes- und Menschengeist auf Kosten des letzteren in ein abstractes Verhältniss setzt.

3. Die Accommodation der heil. Geisteswirksamkeit an das menschliche Freiheitsbedürfniss zeigt sich aber bei dem Fortgange des neuen Lebens namentlich in der Art und Weise, wie er alle Heiligung in geordneter Weise, durch die entsprechenden Heilsmedien in der Reichsgenossenschaft Christi vermittelt. Dass der Geist der Heiligung sich für die stetige Ernährung und Belebung des Menschen Gottes an die sinnlich wahrnehmbaren Gnadenmittel, wie sie innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft allein vorhanden sind, gebunden hat, ist der Erweis seiner socialethisch geordneten Freiheitstendenz. Daher ist auch die gesunde Entwickelung des neuen Menschen durch den fleissigen und wiederholten Gebrauch dieser Gnadenmittel bedingt. In dem gepredigten und geschriebenen Wort bezeugt sich der Geist Christi als stete vertiefende und bereichernde Heiligungsmacht; daher lässt sich Heiligungsfortschritt auch nur bei stetigem geistlichen Lebensverkehr mit diesem Worte denken [1]). Fleissiges Hören und eifriges Lesen desselben ist das einzige Mittel, um die geistlichen Empfangsorgane des inwendigen Menschen nicht verschrumpfen zu lassen. — In dem Sacrament des Altars ist aber die Bürgschaft enthalten, dass der Geist Christi nicht ohne die wiederholte Eingliederung des neuen Menschen in den Leib des verklärten Herrn und Hauptes seiner Gemeinde den Einzelnen heiligen und geistlich nähren will. Je mehr der neue Mensch sich dessen erfahrungsmässig bewusst wird, dass er ohne ihn, den Herrn, nichts thun kann [2]), desto mehr wird es ihn drängen, durch einen auf ernster Selbstprüfung (Beichte) ruhen-

---

[1]) Vgl. Joh. 8, 31 f.: so ihr bleiben werdet an meiner Rede (ἐν τῷ λόγῳ), ... so werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Vgl. 5, 24. 39 (suchet in der Schrift); 14, 23; 1 Joh. 2, 5; Off. 3, 8. — Col. 3, 16 (lasset das Wort Christi reichlich unter euch wohnen); Jac. 1, 19 ff. (Nehmet das in euch gepflanzte Wort an etc.). — Während das Wort als Wiedergeburtskraft mit dem Saamen (1 Petr 1, 23 f.), wird es als Ernährungs- und Lebenskraft mit der Milch verglichen: 1 Petr. 2, 2 (seid begierig nach der vernünftigen, lauteren Milch etc.) und Ebr. 5, 12 (wem man Milch geben muss, der ist unerfahren etc.). 1 Cor. 3, 2 (Milch habe ich euch zu trinken gegeben etc.). S. auch Ps. 119 (dein Wort ist meines Fusses Leuchte etc.). — [2]) Joh. 15, 1 ff. —

den, segensreichen Abendmahlsgenuss [1]) sich neue Lebenskräfte schenken zu lassen. Diese gottgesetzten Kräfte der Erneuerung und Heiligung werden aber in dem Maasse ihrer sittlichen Idee entsprechend segensreich wirken, als der neue Mensch durch die Macht des Geistes in jener Aufgeschlossenheit des Herzens beharrt, welche mit der Gebetsstimmung [2]) eins ist; und als er andrerseits sich dessen bewusst bleibt, dass er nur innerhalb der Reichsgenossenschaft Christi dieser Gaben theilhaftig werden kann. So wird die Ausbeutung des Wortes und der Genuss des Abendmahles in dem von der Brunst des Geistes [3]) bewegten Herzen zugleich ein förderndes Mittel für den Pulsschlag heiliger Liebe. —

B. Die Heiligung als menschliche Herzensbewegung in der christlichen Liebe (§. 66—68).

§. 66. Das eigenartige Wesen christlich dankbarer Liebe als Combination von Freiheit und Nothwendigkeit im persönlichen Leben des neuen Ich. — Die auf dem Glauben ruhende Liebes-Receptivität (im Gegensatz zum pharisäisch-rationalistischen Ergismus); die im Glauben sich vollziehende Liebes-Activität (im Gegensatz zum mystisch-pantheistischen Quietismus). — Die Wechselbeziehung geheiligter Empfänglichkeit (Theilnahme) und geheiligter Thatkraft (Mittheilung) im persönlichen Liebesleben des Christen.

1. Als menschlich-subjective Herzensbewegung betrachtet ist die Heiligung identisch mit dem Leben in der heiligen Liebe. Im neuen Ich kann diese aus Gott dem Quell aller Liebe fliessende Herzensbewegung nur als dankbare Gegenliebe vorkommen (§. 57 u. 60). Dadurch unterscheidet sich die geschöpfliche (kindliche) von der schöpferischen (väterlichen) Liebe Gottes [4]). Darin aber ist sie wiederum der göttlichen heiligen Liebe gleich und reflectirt dieselbe im Menschenherzen, dass sie nicht blosse Ge-

---

[1]) 1 Cor. 10, 16 f.; 11, 23 ff. (der Mensch prüfe aber sich selbst). Joh. 6, 53 ff. (werdet ihr nicht essen das Fleisch des Mensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch). Luc. 22, 19 (das thut zu meinem Gedächtniss). Vgl. Act. 2, 42. 46 (κλάσις τοῦ ἄρτου). — [2]) Act. 2, 42 (sie blieben im Brodbrechen und im Gebet); vgl. Gal. 4, 5 f.; Röm. 8, 16. S. o. Anm. 5, S. 556. — [3]) Röm. 12, 11: Seid brünstig im Geist (πνεύματι ζέοντες). Vgl. 8, 26 (πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Ps. 51, 13; Off. 22, 17 (der Geist und die Braut sprechen: komm etc). — [4]) 1 Joh. 4, 8 ff. Gott ist die Liebe . . . darinnen stehet (ἐν τούτῳ ἐστὶν) die Liebe, nicht dass wir Gott geliebet haben, sondern dass er uns geliebet hat etc. Vgl. Joh. 3, 16. Röm. 8, 37 f. 1 Joh. 4, 19: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt etc. — Vgl. Pauli Triumphgesang der Liebe 1 Cor 13. —

fühlsbewegung im Sinne der natürlichen Sympathie ist. Denn während diese auf dem Bedürfniss der Ergänzung beruhend als natürliche Anziehung auch zur Befriedigung eigensüchtiger Lust (§. 29 ff., §. 38 ff.) dienen kann [1], ist die geheiligte Liebe eins mit der selbstlos freudigen Herzens- und Willenshingabe zu persönlicher Gemeinschaft [2]) und Gegenseitigkeit. Diese Liebe ist das wahrhaft Heilige, weil sie die einzig denkbare geistige Lebensform ist, in welcher die Nothwendigkeit des Guten und die Freiheit des Willens zu wahrer und voller Einheit gelangen (beata necessitas boni). In der Liebe ist daher das Ich zur wahren Gottesbildlichkeit wiederhergestellt und geadelt. Es lebt ein Leben idealer Gemeinschaft in Gott und aus Gott.

2. Solche Liebe kann im Herzen des Menschen nur aus dem Glauben erwachsen [3]; darin liegt ihr receptiver Character, den wir gegenüber dem pharisäisch-rationalistischen Ergismus (a) in den Vordergrund stellen müssen. Andrerseits ist sie nicht mit dem Glauben identisch, sondern setzt ein neues Leben der Activität aus sich heraus als nothwendige Frucht des Glaubens [4]. Das will dem pantheistisch-mystischen Quietismus (b) gegenüber festgehalten sein.

a. Der Pharisäismus in seiner selbstgemachten Werkgeschäftigkeit verkennt den sittlichen Goldgehalt und eigenlichen Werth christlicher Liebe, indem er sie von ihrer Wurzel, dem Glauben, ablöst oder als selbständige Ergänzung demselben äusserlich zugesellt (fides caritate formata). Ethisch betrachtet ist aber die heil. Liebe im Herzen des neuen Menschen insofern mit dem Glauben verwachsen, als das Herzensvertrauen stets

---

[1]) Matth. 5, 46 ff. (denn wenn ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? thun nicht dasselbe auch die Zöllner?) Luc. 6, 32. Dem gegenüber das „neue“ Gebot der Liebe hervorgehoben Joh. 13, 34; 15, 12; 1 Joh. 2, 5. — [2]) Ueber *κοινωνία* vgl. 1 Joh. 1, 3. 7 (*ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰ. Χρ.*). Vgl. Phil. 2, 1 (*κοινωνία πνεύματος*); 2 Cor. 13, 13 mit 1 Cor. 10, 16; 1, 9. — Joh. 17, 13 ff. — Allerdings wird auch die Möglichkeit der Liebe zu rein Gegenständlichem vorausgesetzt (1 Joh. 2, 15: habt nicht lieb die Welt); aber auch hier ist die persönliche Beziehung vorausgesetzt (vgl. Joh. 3, 16). Denen aber, die Gott lieben, müssen auch die Dinge (*πάντα*) zum Besten dienen. Röm. 8, 28. — [3]) Gal. 5, 6 (der Glaube, der in der Liebe thätig ist) vgl. mit Luc. 7, 47 (wem viel vergeben ist, der liebt viel). Vgl. 1 Joh. 3, 23 (das ist sein Gebot, dass wir glauben, und lieben uns unter einander). — [4]) Gal. 5, 22: *ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη.* Vgl. Matth. 12, 33 ff.; Eph. 5, 2: *περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς.* —

der nothwendige Keimpunkt der Liebe ist[1]). Glaube und Liebe im Leben des neuen Menschen unterscheiden sich lediglich dadurch, dass in jenem die kindlich-pietätvolle Receptivität gegenüber dem unsichtbaren Verheissungsobject vorwaltet, während in der Liebe eine Gegenseitigkeit des Nehmens und Gebens sich vollzieht, die nur als christliche ihrer receptiven Seite nach im Glauben gegründet ist.

b. Daher ist jener pantheistisch-mystische Quietismus im Unrecht, wenn er unter Liebe ein Sichverlieren und Aufgehen im Anderen versteht, woraus eine krankhaft contemplative Genussucht in der Liebesseligkeit zu entstehen droht. Gerade weil die Liebe als nothwendige Frucht des Glaubens zu Tage tritt, wird sie nicht anders denn werkthätig und wirksam auftreten können. Denn der Glaube selbst hat, wie wir gesehen, nur unter der Voraussetzung geistig-sittlichen Werth, dass er die Liebesactivität aus sich herausgebiert.

3. Im persönlichen Leben des neuen Menschen zeigt sich die geheiligte Empfänglichkeit der Liebe in der Theilnahme oder dem regen Interesse für allen persönlichen Austausch. Die geheiligte Thatkraft der Liebe wird sich aber als Mittheilungsbedürfniss (Theilgabe) kundgeben. In dieser freudigen Gemeinschaft des Gebens und Nehmens liegt der höhere Werth und der ideale Genuss des Lebens. Der neue Mensch lebt daher nicht blos so viel, als er liebt (activ), sondern als er sich geliebt weiss (receptiv). Obwohl diese ideale Liebe sich nach dem Gesagten nur in der Gemeinschaft und gegenseitigen Hingabe geistig verwandter Personen voll und wahr realisiren kann, werden doch auch die creatürlichen Dinge als Objecte der Liebe in den Dienst geheiligter Personen-Gemeinschaft hineingezogen werden können. Daher ist die heil. Liebe das wahrhafte Band der Vollkommenheit[2]), das Alles umfassende und in normaler Bewegung erhaltende Gravitationsgesetz der geistig-sittlichen Welt. Deshalb verdient sie als das königliche, ebenso göttliche wie humane Reichsgrundgesetz in der Gemeinschaft Christi bezeichnet zu werden[3]). Die christliche Liebe ist mit einem Wort des Gesetzes (§. 45) Erfüllung[4]). Wir haben weiter

---

[1]) Die Liebe glaubet Alles. 1 Cor. 13, 7. — [2]) Col. 3, 14: Ueber Alles ziehet an die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit (σύνδεσμος τῆς τελειότητος). Vgl. Eph. 4, 15. — [3]) Jac. 2, 8 (νόμος βασιλικός) vgl. mit Joh. 13, 35 (dabei wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid etc.). — [4]) Röm. 13, 8 ff. (πλήρωμα οὖν τοῦ νόμου ἡ ἀγάπη). Gal.

zu verfolgen, wie sie als Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe im neuen Menschen sich entfaltet und specialisirt.

§ 67. Die Herzensliebe zu Gott in Christo. — Die Erfüllung des Gebots im Gebet (im Gegensatz zum ergistischen Selbstmachenwollen und quietistischen Nichtsmachenwollen). — Das Vater-Unser als urbildlicher Ausdruck für alles Bittgebet, in seiner Parallele mit dem Decalog; das Verhältnis von Bitt- und Dankgebet als Ausdruck christlicher Gottesliebe.

1. In dem Liebesleben des neuen Menschen ist die freie und kindliche Hingabe zu wechselseitiger Gemeinschaft im Nehmen und Geben Gott, dem absoluten und überweltlichen Geiste [1]) gegenüber am schwersten realisirbar. Die naheliegende Furcht, wenn auch in der Gestalt der Ehrfurcht und glaubensvollen Scheu (§. 61), scheint nicht blos das Nächstliegende, sondern auch das Einzige zu sein, wozu sich der Mensch als creatürliches Geistwesen auch in seinem neuen Lebensstande zu erheben vermag. Jedenfalls gehört jene oberflächliche Schwärmerei, welche sich einen „lieben Gott" erträumt, dem ohne Weiteres liebend zu nahen der „gute Mensch" Bedürfniss und Fähigkeit haben soll, zu den kläglichsten Illusionen (§. 39). Allein in Christo hat sich, wie wir gesehen (§. 55 u. 64), der überweltliche Gott der Menschheit menschlich genaht. Daher ist auch im Heiligungsleben des neuen Menschen nur durch Christum, den Sohn, eine wahrhaft kindliche und freudige Liebe zu dem Gott, der uns zuerst geliebt, möglich [2]). Diese Liebe wird vorzugsweise den Character der Empfänglichkeit tragen und ihren Gipfelpunkt in der Gewissheit haben, dass Gott uns lieb hat in Christo. Inwieweit dem neuen Menschen die Gewissheit der Gottesliebe das höchste Gut geworden ist, lässt sich als das eigentliche Kriterium für die Wahrheit und Tiefe seiner mit kindlicher Furcht (§. 61) geeinten Liebe zu Gott bezeichnen [3]).

5, 14. — [1]) 1 Joh. 4, 20 (*τὸν θεὸν, ὃν οὐχ ἑώρακε, πῶς δύναται ἀγαπᾷν*); Ps. 119, 120 (ich fürchte mich vor dir, dass mir die Haut schaudert) vgl. mit 1 Joh. 4, 18 (die völlige Liebe treibet die Furcht aus, — *ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει*). — [2]) 1 Joh. 4, 9 f.: Daran ist erschienen (*ἐφανερώθη*) die Liebe Gottes gegen uns, dass er seinen eingeborenen Sohn gesandt etc. und v. 17: darinnen hat sich vollendet (*τετελείωται*) die Liebe unter uns, auf dass (*ἵνα*) wir Freudigkeit (*παῤῥησίαν*) haben am Tage des Gerichts. Vgl. über die Freude (*χαρά*) in der Gemeinschaft des Vaters und Sohnes namentlich Joh. 17, 13 mit 15, 11 ff. 1 Joh. 1, 4. — Gal. 5, 22 (wo mit der *ἀγάπη* die *χαρά* als Frucht des Geistes unmittelbar geeint ist). Röm. 14, 17 (das Reich Gottes ist Friede und Freude in dem h. Geist). — [3]) Vgl. 1 Cor. 8, 3 (so jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt). Joh. 17, 23. Röm. 5, 5—8 (die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen etc. — *συνίστησι*

2. Bei der so gearteten Gottesliebe ist die wahre Erfüllung des Gottes**gebotes** gewährleistet in der Form des **Gebetes** (Da quod jubes, et jube quod vis). Gesinnung, Wort und Werk (§. 45, 3) müssen Gotte angehören und von Gott durchdrungen sein, soll anders die Liebe zu Gott als des Gesetzes Erfüllung sich bewähren [1]). Wie im Glauben (§. 61) bereits kindliche Gebetsgemeinschaft mit dem Gott der Gnade gesetzt ist, so wird die Liebe fort und fort den Verkehr mit der geliebten Person suchen. Im Gebet zeigt sich ebenso die christliche Liebes-Empfänglichkeit, als Liebes-Thätigkeit im Verhalten zu Gott dem **Vater** [2]). Das müssen wir besonders gegenüber den krankhaften Extremen des religiösen **Ergismus** (a) und **Quietismus** (b) festhalten.

a. Die **ergistische** Vielgeschäftigkeit meint durch ihre Liebe Gott dienen zu können und vergisst mit ihrem opferseligen Selbstmachenwollen, dass aller Segen unseres Wirkens Gott gegenüber dadurch bedingt ist, dass wir aus seiner Fülle **nehmen** Gnade um Gnade [3]). Die lebensvolle Realität des Liebesverkehrs mit Gott zeigt sich daher in dem steten Gebet, welches auf Grund göttlicher Verheissung im Namen Jesu [4]) sich allein erhörlich vollziehen kann. Darin erweist sich die bescheidene Selbstlosigkeit und Einfalt (§. 61) wahrer Liebe zu Gott. Was wir kraft dieser Liebe thun, ist uns von Oben gegeben.

b. Der **quietistischen** Thatlosigkeit wird also dadurch keineswegs Vorschub geleistet. Im Gebet wird der christliche Liebesverkehr mit dem persönlichen Gott zu höchster Energie im Geist und Sinne Christi entfaltet. Denn es gilt nicht bloss dem göttlichen Willen gemäss beten, um in der kindlichen Gebetsform Gottes Regierungsgedanken in der Welt realisiren zu helfen; sondern das Gebetsleben selbst ist eine innige Activität der Liebe, erfordert eine Anspannung des gesammten inwendigen

---

δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός). Vgl. 8, 37 ff. — [1]) Vgl. Anm. 1, S. 480. Röm 13, 8. 10; Gal. 3, 14. — [2]) 1 Joh. 3, 21 f. (*ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ*). Jac. 1, 5 ff. Matth. 7, 7 (bittet, so wird euch gegeben). Marc. 11, 24: Alles was ihr bittet in eurem Gebet, glaubet nur, dass ihr es empfanget (*λαμβάνετε*), so wird es euch werden. Vgl. Luc. 11, 10 (*ὁ αἰτῶν λαμβάνει*) vgl. mit Luc. 18, 1 ff., wo die **Energie** des anhaltenden Gebets (*πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν*) ebenso anempfohlen wird wie Röm. 12, 12; Col. 4, 2. — [3]) Vgl. Joh. 1, 16: *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.* — [4]) Joh. 16, 23 ff.; 15, 16. Vgl. Anm. 5 S. 556. —

Menschen in Wort und That, in Raum und Zeit [1]). Daraus ergiebt sich die für den creatürlichen Menschen selbstverständliche Nothwendigkeit der bestimmten Gebetsorte und Gebetszeiten, sowie der ausgeprägten Gebetsworte. In denselben kommt das stetige Gebetsleben (§. 61) zum realen Ausdruck und wird sich auf alle berechtigten Bedürfnisse des Christen gemäss göttlicher Verheissung erstrecken. Vor Allem muss sich die Energie des Gebets mit aller Inbrunst auf das Eine, was Noth thut, richten und concentriren müssen: auf die Gabe des Geistes der Kindschaft in Christo Jesu [2]), durch welchen allein die menschliche Liebe zu Gott Kraft und Nahrung gewinnt (§§. 64 und 65).

3. Um aber jeder Willkür und Ungewissheit in der Wahl der Gebetsform und Gebetsgegenstände zu begegnen, hat Christus den Seinen selbst den urbildlichen Ausdruck für alles Bittgebet in dem Vater-Unser überliefert [3]). In dem Gebet des Herrn, der durch seine hohepriesterliche Fürbitte die Liebesgemeinschaft mit dem Vater auch den Gotteskindern auf Erden verbürgt hat [4]), ist ein Prototyp dafür gegeben, wie und um was die „lieben Kinder ihren lieben Vater bitten sollen“. Daher die unverkennbare Parallele zwischen den sieben Bitten (im Anschluss an die Anrede) mit den Grundgedanken des Decalogs! In Gebetsform soll und kann allein das göttliche Gebot zur Erfüllung gelangen; daraus erklärt es sich, dass das Vater-Unser ausschliesslich den Character des Bittgebets an sich trägt. — In dem Maasse, als das Herz des neuen Menschen in dem Bittgebet liebend erwarmt, wird auch die dankbare Gegenliebe zu dem Geber aller guten Gabe den Christenmenschen mit innerer Nothwendigkeit zum Lobe und Preise drängen. In dem Lobopfer der Lippen [5]) schafft sich das für Gott gewonnene Herz einen naturgemässen Ausdruck. — Aus der communicativen Form des Bitt- wie des Dankgebetes ergiebt sich aber, dass durch das Gebet das gemeinsame Wirken und Liebesleben der Christen die wahre Weihe erhalten soll. Denn ohne Nächstenliebe ist, wie wir weiter sehen werden, alle an-

---

[1]) Das Gebet in dem Kämmerlein (Matth. 6, 5 ff.) soll mit dem Gebet in der Gemeinschaft (Matth. 18, 20) sich zusammenschliessen. Vgl. 18, 19: Wo zwei unter euch eins werden auf Erden, warum es ist, dass sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren. — [2]) Vgl. Luc. 11, 13 (*ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν*). Luc. 10, 42 (Eins ist Noth). — [3]) Matth. 6, 7 ff.; Luc. 11, 2 ff. — [4]) Joh. 17, 26 (auf dass die Liebe, damit du mich geliebet hast, sei in ihnen). — [5]) Vgl. Ebr. 13, 15 (*θυσία αἰνέσεως, καρπὸς χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*); Ps. 92,

gebliche Gottesliebe und daher auch das Gebetsleben eitel Lüge und Schein. —

§. 68. Die christliche Nächstenliebe als practische Vorstufe und Erweis der wahren Gottesliebe. — Die gegliederte Mannigfaltigkeit der Nächstenliebe (im Gegensatz zum nivellirenden Kosmopolitismus und engherzigen Exclusivismus). — Die Erhaltung der wahren christlichen Selbstliebe in der fürbittenden und selbstverleugnenden Nächstenliebe.

1. In der Praxis des zeitlich und räumlich bedingten menschlichen Lebens ist die Nächstenliebe zunächst nicht die Frucht, sondern die pädagogische Vorstufe und Bedingung für die Wahrheit und Gesundheit der Gottesliebe. Denn im Menschen will Gott uns als Object der Liebe menschlich und sichtbar entgegentreten, damit wir durch die an den miterlösten Brüdern bewährte Liebesgesinnung uns zu Gott, dem Unsichtbaren, erheben lernen. Dem Christen insbesondere muss das durch Christum verkörperte Gottesbild (§. 64) in jedem Mitchristen widerstrahlen, entsprechend dem Wort des Herrn: was ihr gethan habt einem der Geringsten unter diesen meinen Brüdern, das habt ihr mir gethan [1]). In dem Bewusstsein ferner, dass wir durch unser Liebesleben und Wirken Gotte im Grunde nichts geben können, werden auch alle Erweise und Opfer gottbegeisterter Liebesgesinnung dem Nächsten gelten, dem wir um Christi willen zu dienen berufen sind. Daher ist der neue Mensch in der Liebe ein „Knecht aller Dinge“ und lernt das Gottesbild im Nächsten ehrfurchtsvoll achten. So wird die wahre Nächstenliebe nicht bloss pädagogische Vorstufe, sondern practischer Erweis und nothwendige Frucht wahrer Gottesliebe sein [2]).

2. In der näheren Feststellung der Qualität und des Wirkungskreises christlicher Nächstenliebe drohen zwei gefährliche Irrthümer sich geltend zu machen. Wir können sie als nivellirenden christlichen Kosmopolitismus (a) und als

---

2 ff.; 103, 1 ff.; 145, 18; 147, 1 mit Col. 3, 17: Alles was ihr thut in Wort und Werk, das thut Alles im Namen des Herrn Jesu, indem ihr danket (εὐχαριστοῦντες) Gott und dem Vater durch ihn. Nach Phil. 4, 6 sollen in der προσευχή und δέησις stets μετὰ εὐχαριστίας die αἰτήματα kund werden. S. a. 1 Cor. 10, 31; 1 Tim. 2, 1—3; 4, 4. —
[1]) Matth. 10, 42; 25, 40. 45. — [2]) 1 Joh. 2, 9 f.; 3, 15; 4, 20: So Jemand spricht: Ich liebe Gott und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet. Vgl. 5, 1: wer da liebet den, der ihn geboren hat, der liebet auch den, der von ihm geboren ist Vgl. Matth. 22, 39 mit Marc. 12, 31 ff.; Joh. 13, 20; 15, 12; Röm. 13, 8 ff.; Jac. 2, 8; 1 Petr. 1, 22. —

engherzigen christlichen Exclusivismus (b) bezeichnen. Beiden gegenüber werden wir die gegliederte Mannigfaltigkeit[1]) der christlichen Nächstenliebe in dem geordneten Organismus der gotterlösten Menschheit hervorzuheben vom Standpunkte christlicher Socialethik veranlasst sein, damit der Begriff des Nächsten sich weder krankhaft verallgemeinere, noch krankhaft verenge.

a. Das was wir auf dem natürlichen Lebensgebiete als humanitären Kosmopolitismus (Socialismus) auf Kosten gegliederter Ordnung sich geltend machen sehen, zeigt sich auch auf dem christlichen als nivellirende Weitherzigkeit. Als Nächster gilt hier ohne Weiteres jeder Mensch, sofern er miterlöster Bruder ist. Es tritt hier die Gefahr ein, dass mit der Umschlingung der Millionen die liebende Theilnahme und Mittheilung gegenüber den im eigentlichen Sinne Nächsten (Vater und Mutter, Familienglieder und Glaubensgenossen etc.) leide und zurücktrete. Diesem pseudochristlichen Universalismus werden wir also die practisch-bedeutsame Wahrheit gegenüberzustellen haben, dass innerhalb des gotterlösten Menschheitsleibes diejenigen uns als Objecte der Nächstenliebe vor Allem nahe stehen, mit denen Gott uns innerhalb der geschichtlichen Ordnung menschlicher Interessengemeinschaft zunächst in gliedlichen Zusammenhang gestellt hat. Das ist die berufsmässige (§. 69) Schranke christlicher Nächstenliebe, ohne welche sie in unklare Grenzenlosigkeit verschwimmen, und ihrer gesunden Energie die Spitze abgebrochen würde[2]).

b. Andrerseits kann aber in Analogie mit dem inhumanen Aristocratismus (Kastenunterschiede) auf weltlichem Gebiete eine christliche Engherzigkeit Platz greifen, welche im pietistischen oder confessionellen Exclusivismus als pharisäischer Sauerteig zu Tage tritt. Hier gilt als Nächster derjenige, welcher durch natürliche oder geistige Wahlverwandtschaft unsere besondere Sympathie[3]) weckt. Die christliche Liebe wandelt

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 12, 24 ff.: Gott hat den Leib also vermenget und dem dürftigen Gliede am meisten Ehre gegeben, auf dass nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder für einander gleich sorgen etc. Röm. 12, 4 ff. — [2]) Gal. 6, 10: Lasset uns Gutes thun an Jedermann (πρὸς πάντας), allermeist aber an des Glaubens Genossen (πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως). Vgl. über das Verhältniss der brüderlichen Liebe (φιλαδελφία) und allgemeinen Liebe (ἀγάπη) 2 Petr. 1, 7; Ebr. 13, 1 (bleibet fest in der brüderlichen Liebe) und Röm. 12, 10. — S. a. Eph. 4, 16, wo die Handreichung (ἐπιχορηγία) als maassetzende Bedingung für das gesunde Wachsthum des gegliederten Leibes erscheint. — [3]) Der biblische Begriff der

sich in eine wählerische Bevorzugung der Gesinnungsgenossen oder Angehörigen des Blutes und wird zu einem scheinheiligen Mittel egoistischer Selbstbefriedigung. Dem gegenüber haben wir als das mögliche Object christlicher Nächstenliebe jeden Mitmenschen, sofern er Glied an dem grossen Menschheitsleibe ist, anzuerkennen. Practisch aber wird derjenige als unser Nächster den Dienst der Liebe in Anspruch nehmen müssen, der auf dem gottgeordneten Berufswege als unserer Liebe bedürftig uns entgegentritt. So wird die christliche Nächstenliebe der Potenz nach wahrhaft humane, Freund und Feind umfassende, barmherzige Liebe, wie sie ja auf der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes ruht [1]). In Wirklichkeit erweist sie sich aber als berufsmässig geordnete, so dass sie nicht ins Weite zu schweifen braucht, sondern ihr nächstliegendes Arbeitsfeld in gesunder, tactvoller Unterscheidungsgabe erfasst.

3. Bei solcher wahren Selbsthingabe an den Gemeinschaftszweck braucht aber die Selbstbewahrung des Christen oder die berechtigte Selbstliebe keineswegs in den Hintergrund zu treten, geschweige denn aufgehoben und zerstört zu werden. Es ist der besondere Segen christlicher Nächstenliebe, dass sie das Herz durch Theilnahme und Mittheilung nicht ärmer, sondern nur reicher macht. In der Liebe zu Gott und den Mitmenschen erscheint der natürlich berechtigte Selbsterhaltungstrieb (§. 38) sittlich geadelt und zu geheiligter Selbstliebe verklärt [2]). Denn das Wesen christlicher Liebe schliesst, wie wir bereits sahen, kein „gegenseitig sich unselbständig machen“ ein.

Sympathie (συμπαθής, συμπαθεῖν), gegründet auf das Mitleiden Christi (Ebr. 4, 15; 10, 34), erstreckt sich principiell auf alle Miterlösten. Vgl. 1 Petr. 3, 8 (πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς); s. a. 1 Cor. 12, 26 (so ein Glied leidet, so leiden alle mit). Empirisch aber und factisch erstreckt sich die barmherzige Liebe auf den Bedürftigen, der in unseren Berufsweg gestellt unserer barmherzigen Hülfe bedarf. Siehe Luc. 10, 29 ff. die Geschichte vom Samariter, wo Christus auf die pharisäische Frage: wer ist denn mein Nächster (τίς ἐστί μου πλησίον), die eigenthümliche Gegenfrage stellt: wer von den dreien der Nächste geworden sei dem unter die Mörder Gefallenen. Die Antwort lautete: der die Barmherzigkeit an ihm gethan. Der Begriff des Nächsten ist also ein Correlatbegriff. — [1]) Vgl. Luc. 6, 27. 36: Werdet barmherzig (οἰκτίρμονες), wie euer Vater im Himmel barmherzig ist. Matth. 5, 44 (liebet eure Feinde). Matth. 5, 7 (selig sind die Barmherzigen); 9, 13 (ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer); 23, 23 (wo die Barmherzigkeit mit als das Wichtigste im Gesetz hervorgehoben wird). — [2]) So erfüllt sich die Mahnung (Phil. 2, 12): τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Eph. 5, 28. —

Je selbstverleugnender die in Gebet und Fürbitte[1]) innerlich erstarkende und nach aussen practisch sich bewährende Gottes- und Nächstenliebe sich gestaltet, desto mehr arbeitet der neue Mensch erfolgreich an der Ausprägung des ihm innewohnenden Gottesbildes. Dazu kommt, dass nur die Selbstlosigkeit der Liebe eine wahre, sittlich berechtigte Selbstbefriedigung zu erzeugen vermag. Die Liebe macht, dass der Mensch, der sie übt, nicht bloss momentan „selig ist in seinem Thun“ [2]), sondern auch an seinem Theil die eigene Seligkeit in vollendeter Liebesgemeinschaft (§. 72 ff.) anbahnen hilft. Das wird sich uns allseitig bewähren, wenn wir die gottgeschenkte heilige Liebe in ihrer practischen Verzweigung als Tugendprincip weiter verfolgen.

C. Die gottgeschenkte (§. 63—65) heil. Liebe (§. 66—68) in ihrer wirksamen Bewährung als Tugendleben im Reiche Christi und gegenüber der gottgeschaffenen Naturwelt.

§. 69. Die Bewährung der Liebe als lebendiger Kraft in den guten Werken christlicher Berufsarbeit. — Die strebsame Werktagsnatur geheiligter Liebesarbeit, das Wahrheitsmoment im practischen Ergismus. — Die ruhevolle Sabbathnatur dienender Liebe, das Wahrheitsmoment im mystischen Quietismus.

1. Der alte Satz, dass die christliche Tugend die Ordnung der Liebe ist (virtus ordo amoris), erweist sich uns in seiner tiefen Wahrheit, wenn wir die aus dem Glauben (§§. 60 ff.) geborene gottgeschenkte Liebe in ihrer wirksamen Bewährung als persönliche Arbeitstüchtigkeit des neuen Menschen im Reiche Gottes betrachten. Zugleich wird das Reich natürlicher Lebens- und Berufsgemeinschaft kraft des werkthätigen Geistes der Liebe in den Dienst des Reiches Christi gezogen und auf diesem Wege der gottgewollten Verklärung (§. 72 ff.) entgegengeführt. Wie in der Natursphäre alle „lebendige Kraft“ durch Wärmeproduction bedingt ist, so erscheint in der sittlichen Sphäre die Liebeswärme als Grundbedingung freudiger und ausharrender Arbeitskraft[3]). Als gewissenhafter Eifer oder Fleiss[4])

---

[1]) Vgl. Jac. 5, 16: betet für einander! — mit 1 Tim. 2, 1 (*ἐντεύξεις*) und 2 Cor. 1, 11 (*ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν δέησις*). — [2]) Jac. 1, 25: *ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.* — [3]) Vgl. 1 Thess. 1, 3 (*ὁ κόπος τῆς ἀγάπης*) mit 4, 9 ff., wo die *φιλαδελφία* als zum *πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν* hindrängend geschildert wird. 2 Thess. 3, 7—12. 1 Joh. 3, 18: Lasset uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, sondern mit der That (*ἔργῳ*) und mit der Wahrheit. — [4]) Tit. 2, 14, wo das Volk Gottes

erweist sie sich durch aneignende und bildende Thätigkeit in den guten Werken[1]), wie solche nicht in selbsterwählter Geistlichkeit[2]), sondern in der irdischen Berufsordnung[3]) die sachliche Begrenzung (Arbeitstheilung) und practische Regelung erhalten.

2. Alle sittliche Liebesarbeit unterscheidet sich aber wesentlich von der blossen Naturwirkung oder rein mechanischen Production. Denn sie ist einerseits persönliche Leistung zum Zweck der materiellen oder geistigen Vermögensbeschaffung (Eigenthum, Capitalisation); daher vermag die Liebe allein solide Werthe durch die Naturbeherrschung und Naturausbeutung zu erzeugen und dauernden Reichthum zu beschaffen[4]). Andrerseits characterisirt sie sich als geregelte, dienende Thätigkeit[5]) im Hinblick auf die berufsmässige Gliederung innerhalb der geschichtlich sich bildenden menschlichen Genossenschaftskreise; daher ist sie die einzige Garantie für neidlose Theilarbeit und Arbeitstheilung zum Besten der Gesammtheit. In alle dem bewährt sich die strebsame Werktags-Natur geheiligter Liebesarbeit, welche der practische Ergismus mit Recht in den Vordergrund stellt.

3. Gleichwohl ist es die geheiligte Liebe, welche die natürliche Arbeitskraft des Menschen dem lastenden Fluch[6]) und der sich verzehrenden Unruhe selbstisch egoistischer Interessen entnimmt. In dem Bewusstsein, dass sie ihren Schwerpunkt und ihre motorische Kraft in Gott hat, wird sie bei aller Werktagsarbeit das Bedürfniss fühlen, durch äussere Ruhe und innere Erbauung ein gesundes Gleichgewicht zwischen Kraftanstrengung und Erholung herzustellen. Sie gewinnt dadurch nicht blos einen höheren Productionswerth im Dienst der bürgerlich socialen Gemeinschaft, sondern giebt auch aller irdischen Arbeit die

---

als *ζηλωτὴς καλῶν ἔργων* geschildert wird. Vgl. Eph. 2, 10. 2 Petr. 1, 5 (*σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες*); Röm. 12, 11 (*τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί*); 2 Cor. 7, 11; 8, 7 (*περισσεύειν πάσῃ σπουδῇ*); Ebr. 6, 11. — [1]) *Ἔργα ἀγαθὰ* Act. 9, 37; Röm. 2, 7; Col. 1, 10; Ebr. 13, 21; *ἔργα καλὰ* Matth. 5, 16; 1 Tim. 5, 10. 25; 6, 18; Tit. 2, 7 etc. — [2]) Col. 2, 18 ff. — [3]) 1 Cor. 7, 17: Ein jeglicher, wie ihn der Herr berufen (*κέκληκεν*) hat, also wandle er. v. 20: ein Jeglicher bleibe in dem Beruf (*κλῆσις*) etc. Gegensatz: *ἀλλοτριοεπίσκοπος* 1 Petr. 4, 15. — [4]) Vgl. Matth. 6, 33 (Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches Alles zufallen) mit Matth. 6, 19 f. (die Schätze, die weder Motten noch Rost fressen). — [5]) S. o. Anm. 3 ff. S. 570. Ueber *διακονία* vgl. 1 Cor. 12, 5; Eph. 4, 12; Col. 4, 17 und Apok. 2, 19; Act. 6, 1; 2 Cor. 8, 4 etc. — [6]) 1 Mos. 3, 17—

Weihe eines idealen, himmlischen Zieles (§. 76). Der irdische Beruf und das gesammte zeitliche Leben nach all seinen berechtigten Culturbeziehungen wird so zu einem steten Gottesdienst im Reiche Christi verklärt [1]). Die geheiligte Sonntagsfeier ist nur der göttlich sanctionirte und menschlich nothwendige Ausdruck für dieses Bedürfniss und dieses Recht der Erholung und Ausspannung aus dem Joch täglicher Plage [2]). Positiv ist aber für den neuen Menschen der Tag der Ruhe innerhalb christlicher Gemeinschaft neben der persönlichen Sammlung zugleich der Anlass zu solcher dienenden Liebesarbeit, welche den Werken der Noth und Barmherzigkeit gewidmet ist. Gleich fern von jüdisch gesetzlichem Rigorismus, wie von heidnisch weltförmiger Laxheit [3]), wird das Liebesleben des neuen Menschen die sonntägliche Friedensbotschaft des Auferstandenen (§. 64) in die Arbeit der Woche herübernehmen und so den Segen der Freudigkeit und Frische für die tägliche Berufsleistung gewinnen. In dieser ruhevollen Sabbath-Natur [4]) dienender Liebe liegt das unverkennbare Wahrheitsmoment des mystischen Quietismus.

§. 70. Die practische Gliederung der Liebestugenden Gott gegenüber. — Der active Cultus Gottes in der Wahrheits-, Gerechtigkeits- und Weisheitsliebe (das Wahrheitsmoment im practischen Ergismus). — Der receptive Character der Liebe zu Gott als dem ewigen Quell der Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit, (das Wahrheitsmoment im mystischen Quietismus).

1. Weil der neue Mensch nur in Christo Gott zu lieben vermag (§. 67), gestalten sich auch die Liebestugenden Gott gegenüber gemäss der Selbstbezeugung göttlicher Liebe in Christo. Gott bezeugt sich aber als der absolute Geist durch Christum in der Erkenntniss- und Willenssphäre [5]) dem Liebesbedürfniss der neuen Menschheit. Die intellectuelle Seite der Gottes-

19 (Im Schweiss deines Angesichts etc.). — [1]) Ps. 90, 11. 17 (unser Leben wenn es köstlich gewesen, ist Mühe und Arbeit gewesen); Eph. 6, 7: Lasset euch dünken, dass ihr dem Herrn dienet und nicht den Menschen. Jac. 1, 27; Röm. 12, 1 (der vernünftige und wahre Gottesdienst in der Liebesarbeit). — [2]) Matth. 6, 34. — [3]) Matth. 12, 8 (der Menschensohn ist ein Herr auch über den Sabbath) vgl. mit Marc. 2, 27 (der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht) und Matth. 12, 13 (darum mag man wohl am Sabbath Gutes thun); Col 2, 18 ff.; 2 Mos. 20, 8—10 (Sechs Tage sollst du arbeiten etc.). — [4]) Ebr. 4, 9 (ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ). — [5]) 1 Cor. 1, 24 ff., wo Christus als göttliche Kraft (Willensoffenbarung) und göttliche Weisheit (Erkenntnissoffenbarung) Juden und Heiden gegenüber gepriesen wird. Vgl. 1 Cor. 2, 9 (wo es heisst, dass Gott, was in keines Menschen Herz gekommen ist, durch seinen Geist geoffenbart hat denen, die ihn lieben). —

liebe (amor intellectualis) erfasst Gott in Christo als die Wahrheit[1]; die im engeren Sinn practische (Willens-) Seite der Gottesliebe erfasst Gott in Christo als die Gerechtigkeit[2]. Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe sind daher die beiden Grundtugenden, in welchen sich die Gottesliebe als solche bewährt. Es lässt sich nicht etwa die „Freiheit", wie man gewollt hat, als besondere Liebestugend mit jenen coordiniren. Denn die Freiheit ist keine sonderliche Tugend, sondern, wie wir gesehen (§§. 27. 63. 65), die allgemeine Form aller sittlichen Liebesbethätigung. Anders steht es nach dem Gesagten mit der dem menschlichen Erkenntniss- und Willensvermögen entsprechenden Wahrheit und Gerechtigkeit. Unter der Wahrheit verstehen wir die in Gottes Geist ewig verborgene, in Christo menschlich geoffenbarte Uebereinstimmung und geistig-vernünftige (logische) Durchdringung von Sein und Denken[3]. Mit der Gerechtigkeit bezeichnen wir die in Gottes heiligem Willen ewig begründete, durch Christum menschlich geoffenbarte Uebereinstimmung und geistig-willige (practische) Durchdringung von Sein und Sollen. In der Wahrheitsliebe[4] tritt die volle Hingabe der Erkenntniss, in der Gerechtigkeitsliebe[5] die des Willens an die göttliche Vernunft und Kraft in den Vordergrund. — Denken wir uns aber Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe in ihrer nothwendigen inneren Combination, wie Erkenntniss- und Willensvermögen in dem menschlichen Personleben (§. 26, 3), so wird aus solcher Durchdringung die Tugend der Weisheitsliebe (die wahre Philosophie) geboren. Die christliche Weisheit[6] wurzelt in

---

[1]) *Ἡ ἀλήθεια* (Joh. 14, 6. 26; 15, 25; 16, 13; 17, 17) im Zusammenhange mit *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* (Joh. 1, 4 ff.; 3, 19 f. 12, 46; Luc. 2, 32; 1 Joh. 2, 21 ff.; 3, 18 etc.). — [2]) Jer. 23, 6 (der Herr, der unsere Gerechtigkeit ist) mit 1 Cor. 1, 30 (der uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit). 2 Cor. 5, 21 (*ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*). — [3]) Col. 2, 3 (in Christo liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss). — [4]) Vgl. 1 Cor. 13, 6, wo es von der Liebe heisst: sie freut sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freut sich aber der Wahrheit; Joh. 18, 37: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme; 1 Petr. 1, 22: Machet keusch euere Seelen im Gehorsam der Wahrheit. — [5]) Matth. 5, 20: Es sei denn euere Gerechtigkeit besser, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer etc. Vgl. 1 Tim. 6, 11; Röm. 6, 12 ff.; 1 Joh. 2, 29. — [6]) Im Gegensatze zur menschlich verführerischen *φιλοσοφία* (Col. 2, 8; 1 Cor. 1, 20 ff.: *σοφία τοῦ κόσμου τούτου*; Jac. 3, 15 ff.: *σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης*) vgl. über die *σοφία ἄνωθεν κατερχομένη* Jac. 1, 5; 3, 17; Luc. 21, 15 (*δώσω ὑμῖν σοφίαν*); 1 Cor. 1, 30; 2, 6; Eph. 1, 8; Col. 1, 9 (*σοφία καὶ σύνε-*

der gottesfürchtigen Liebe zu Gott in Christo, insofern wir die intellectuell und practisch normale Verwendung der gottgegebenen Mittel zum höchsten Lebenszweck eines Reiches Gottes auf Erden als die Weisheit *κατ' ἐξοχήν* bezeichnen können.

2. Wenn die in der Wahrheit und Gerechtigkeit sich zusammenfassende Weisheitsliebe des neuen Menschen als Frucht seiner Gottesliebe im Leben sich bewähren soll, wird vor Allem die particula veri in jenem practischen Ergismus zu betonen sein, der zur Erlangung und Ausbildung dieser Tugenden die volle Liebesenergie und Activität des inwendigen Menschen fordert. — So ist vor Allem die Wahrheitserforschung als ein activer Cultus des Gottes zu betrachten, der als der lebendige Geist Quell aller Wahrheit ist und ebendeshalb in den gottesbildlichen Geist den Hunger und Durst nach Wahrheit gesenkt hat [1]). Ohne Gottesliebe giebt es daher keine Wahrheitserkenntniss für den neuen Menschen [2]). Die ganze sittliche Kraft liebender Hingabe (Aufmerksamkeit und beharrliches Interesse) ist unumgänglich, um die Schätze der Erkenntniss zu heben. Das gesammte Liebesleben des aus dem Worte Gottes (§. 56) geborenen neuen Menschen wird sich also darauf richten müssen, im Lichte dieses Wortes die Welt der Natur und Geschichte als göttliche Geistesoffenbarung in ihrem inneren Zusammenhange fortschreitend zu erfassen [3]). — Ohne massgebende Anwendung auf das Willensverhalten wäre aber die Wahrheit aufblähendes Wissen [4]), eine blosse genussüchtige Abstraction (Philotheorie). Deshalb muss die active Gottesliebe die erkannte Wahrheit zur herrschenden Norm menschlichen Verhaltens erheben. Das geschieht durch die Lebens-Gerechtigkeit, in welcher sich auf Grund der dem neuen Menschen von Gott geschenkten Glaubensgerechtigkeit (§. 56 f.) das stete Streben nach Uebereinstimmung des eigenen Wollens und Handelns mit dem als wahr erkannten normativen Gesetz des Guten vollzieht. — Nur dem

---

σις πνευματική); Eph. 1, 17 (*πνεῦμα σοφίας*) etc. Ueber die A. T.liche חָכְמָה (מָשָׁל) vgl. Hiob 28, 28; Ps. 111, 10 (die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang); Prov. 9, 10; 8, 1 ff. etc. — [1]) 1 Cor. 2, 10 f.: der Geist erforschet (*ἐρευνᾷ*) alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. — [2]) Daher die biblische Parallele zwischen Erkennen (יָדַע) und Lieben. Gen. 4, 1; 1 Cor. 13, 12; 8, 3 (so Jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt). — [3]) 1 Cor. 2, 13 (*ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα*). Ps 119, 105 (dein Wort ist meines Fusses Leuchte und ein Licht auf allen meinen Wegen). [4]) 1 Cor. 8, 1: *ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.* —

nach Wahrheit und Gerechtigkeit in heisser Liebesarbeit ringenden neuen Menschen wird es gelingen, die Schätze der Weisheit allmählich zu heben, welche in Christo verborgen liegen [1]).

3. Das Bewusstsein aber von dem Stückwerk [2]) alles menschlichen Erkennens und der Unvollkommenheit alles menschlichen Wollens wird auch den neuen Menschen dazu bringen, sein Wahrheits- und Gerechtigkeitsstreben nicht einseitig auf die Activität seiner Gottesliebe zu gründen. Es ist das anzuerkennende Moment im mystischen Quietismus, dass er den receptiven Character der Liebe zu Gott auch dort betont, wo es sich um die Förderung der Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit im Leben des neuen Ich handelt. Denn Gott ist der Urquell derselben und hat sich dem neuen Menschen als solcher in Christo bezeugt. Deshalb wird die Aufgeschlossenheit des Herzens oder die von uns bereits hervorgehobene Gebetsstimmung (§§. 61. 67) auch alle Bewegung der Gottesliebe im neuen Menschen kennzeichnen, wenn es sich um Erforschung der Wahrheit, Bewährung der Gerechtigkeit und Förderung der Weisheit handelt [3]). Ohne diese bescheidene Empfänglichkeit würde jede angebliche Wahrheitserkenntniss in der Form stolzer Wissenschaftlichkeit ihn zur Selbstüberhebung veranlassen, jede vermeintliche Gerechtigkeitsübung in der Form eingebildeter Selbstgerechtigkeit ihn entsittlichen, jedes angemaasste Weisheitsmonopol in der Form eines philosophischen Aristocratismus ihn von Gott entfremden. Die im Glauben demüthige und kindliche (§. 60) Gottesliebe giebt allein die Garantie, dass die genannten Liebestugenden den Christenmenschen klein machen in dem Gefühl, dass er nichts von ihnen und an ihnen habe, was er nicht durch die befreiende und erlösende Macht der göttlichen Gnade in Christo empfangen habe [4]). Nur unter diesen Voraussetzungen werden sich jene Liebestugenden auch in der christlichen Gemeinschaft den Mitmenschen gegenüber als bewahrende und fördernde Kräfte neuen Lebens bewähren.

---

1) S. o. Anm. 3 S. 581. — 2) 1 Cor. 13, 12 f. — 3) Jac. 1, 5 (so jemand unter euch Weisheit mangelt, der bitte von Gott etc.); vgl. mit Spr. 2, 3 ff.; Marc. 11, 24 etc. — 4) 1 Cor. 4, 7. —

§. 71. Die gegliederte Ausgestaltung der Liebestugenden innerhalb der gotterlösten Menschheit. — Die humanen Gemeinschaftstugenden der Activität als der mittheilenden (fördernden) Liebe gegenüber dem Menschheitsorganismus und der materiellen Naturwelt, das Wahrheitsmoment des practischen Ergismus; die humanen Gemeinschaftstugenden der Receptivität und der theilnehmenden (schonenden) Liebe gegenüber dem Menschheitsorganismus und der materiellen Naturwelt, das Wahrheitsmoment des mystischen Quietismus. — Die schöne Harmonie der Liebestugenden oder die Idee sittlicher Schönheit in der durch Christum geheiligten Gotteswelt.

1. Die gegliederte Ausgestaltung der Liebestugenden innerhalb der gotterlösten Menschheit kann schlechterdings nach keinem anderen Eintheilungsgrunde geschehen, als wie derselbe bereits in der Gottesliebe von durchgreifender Bedeutung war. Die practische Fruchtbarkeit jener Unterscheidung von Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe (§. 70) zeigt sich in der empirischen Welt des menschlichen Gemeinlebens nur noch directer durch eine Menge von Einzeltugenden, die sich um diese beiden Brennpunkte der Liebe gruppiren und ordnen [1]). Neben dieser Zweitheilung, die dem Unterschied der beiden Momente geheiligter Empfänglichkeit und geheiligter Thatkraft (§. 66) in dem Liebesleben parallel läuft, wird sich eine weitere Gliederung dadurch von selbst ergeben, dass wir die Liebestugenden zu dem Person- und Naturleben unserer Umgebung, d. h. zu der geistig und leiblich bedingten Gemeinschaft in Beziehung setzen.

2. Um nun dem Wahrheitsmoment in dem practischen Ergismus ebenso Rechnung zu tragen, als dem tieferen und zarten Zuge des mystischen Quietismus, müssen wir, wie bei der Nächstenliebe überhaupt, so auch bei jeder Hauptgruppe im Einzelnen zuerst a) die active Seite, oder die mittheilende und fördernde (gebende) Liebe, und sodann b) die receptive Seite, oder die theilnehmende und schonende (vergebende) Liebe in ihren mannigfaltigen Tugendformen ins Auge fassen [2]). Die Nächstenliebe überhaupt bethätigt sich nach der activen (mittheilenden) und receptiven (theilnehmenden) Seite in den Grundtugenden der Güte und Freundlichkeit [3]) einerseits, der Barmherzigkeit [4]) (Mitleid,

---

[1]) In der h. Schrift liegt selbstverständlich kein Schema der Liebestugenden vor. Aber das „königliche Gesetz“ der Liebe (Jac. 2, 8) beherrscht und durchdringt sie alle. S. die ff. Anm. — [2]) Ueber die gebende und vergebende Liebe vgl. Luc. 6, 37 f. — [3]) Ueber Güte und Freundlichkeit (ἀγαθωσύνη von ἀγαθότης unterschieden; χρηστότης von πρᾳότης unterschieden) vgl. 2 Thess. 1, 11; Gal. 5, 22; 6, 1; Röm. 2, 4; 2 Cor. 6, 6; Col. 3, 12. — [4]) Ueber die Barmherzigkeit (ἔλεος, οἰκτιρμός, ἐλεημοσύνη) vgl. Matth. 5, 7; 9, 13; 12, 7; 23, 23; Jac. 2, 13; Col. 3, 12 etc. Als vergebende Liebe hervorgehoben Matth. 18, 21. 35 etc. —

Mitgefühl, Sympathie) und Geduld[1]) (Langmuth) andrerseits. Im Einzelnen gestaltet sich aber nach den angegebenen Kategorien folgendes Schema der sonderlichen Liebestugenden innerhalb der Reichsgenossenschaft Christi:

I. Nach der Seite der **geistig idealen Personengemeinschaft:**

1. Wahrheitsliebe oder Wahrhaftigkeit[2]), sich kund gebend:
   a. activ, in mittheilender und fördernder (resp. Zucht [Kritik] übender) Weise als:
      Aufrichtigkeit, Freimüthigkeit, Harmlosigkeit, Offenherzigkeit, Gradheit (Rückhaltlosigkeit), Entschiedenheit, Lehrhaftigkeit, Mittheilsamkeit, Ausschliesslichkeit (gesunde, wahrheitsliebende Exclusivität).
   b. receptiv, in theilnehmender und schonender (resp. Geduld übender) Weise als:
      Aufgeschlossenheit, Zugänglichkeit, Aufmerksamkeit, Wissbegierde, Lernbegierde (geistiges Interesse), rücksichtsvolle Duldsamkeit und Langmuth im Urtheil über andere (Toleranz).
2. Gerechtigkeitsliebe[3]), sich kund gebend:
   a. activ, in den Tugenden, die das persönliche Recht des Nächsten (suum cuique) bereitwillig fördern und ausgestalten, als:
      Wohlwollen, Leutseligkeit, Zuvorkommenheit, Sanftmüthigkeit, Gefälligkeit.
   b. receptiv, in den Tugenden, die das persönliche Recht des Nächsten schonend anerkennen (neminem laede), als:
      Unparteilichkeit, Uneigennützigkeit, Billigkeit, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit, Lindigkeit, Milde, Vorsicht.

NB. Es liegt auf der Hand, dass keine dieser Tugenden isolirt sich denken lässt. Wie sie gegenseitig sich bedingen, so haben sie auch in der Liebe ihren gemeinsamen Quellpunkt; daher auch beispielsweise die freimüthig zuchtübende Kritik der Wahrhaftigkeit (1, a) zugleich eine gerecht abwägende sein wird, und die gerecht verfahrende Unparteilichkeit oder Billigkeit (2, b) nothwendig mit der Wahrheit sich verbrüdern muss etc.

II. Nach der Seite der **leiblich-materiellen Naturgemeinschaft:**

1. in Betreff des gemeinsamen materiellen Besitzes (des veräusserlichen Eigenthums)[4]):

---

[1]) Die Geduld als tragende (*ὑπομονή*) und zuwartende (*μακροθυμία*) wird hervorgehoben besonders 1 Thess. 1, 3; Jac. 5, 1; 2 Cor. 6, 4; Gal. 6, 2; Eph. 4, 2 (*μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ*). — [2]) Ueber Wahrhaftigkeit (*ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, ἀληθινός, ἀλήθεια* im Gegensatz zum *ψεῦδος*) vgl. besonders Eph. 4, 15 mit 25 (Gal. 4, 16); Col. 3, 9; Tit. 3, 2 etc. Joh. 18, 37. Phil. 4, 8 (*ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ*). — [3]) Ueber die Gerechtigkeitsliebe im gegenseitigen Verhalten vgl. Matth. 7, 1 (*μὴ κρίνετε*); Phil. 4, 5 (*ἐπιεικές* Billigkeit); Act. 10, 35; Ebr. 11, 33 (*ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην*); Eph. 4, 24 (*δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης*, wo jenes das rechte Verhalten gegenüber den Menschen, dieses gegenüber Gott bezeichnet). 1 Joh. 2, 29; 3, 7 ff. (*ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*). 1 Petr. 2, 24 (*ζῆν τῇ δικαιοσύνῃ*). — [4]) Vgl. Matth. 6, 3 ff.; Luc. 16, 10; Röm. 12, 11. 13;

a. activ, in der Weise mittheilender, fördernder Liebe sich kund gebend als:
   Arbeitsamkeit, Fleiss, Sorgfalt, Freigebigkeit, Opferfreudigkeit, Wohlthätigkeit etc.

b. receptiv, in der Weise theilnehmender und schonender Liebe sich kund gebend als:
   Sparsamkeit, Genügsamkeit, Mässigkeit, Ordnungssinn, Treue im Kleinen, dankbare Erkenntlichkeit etc.

2. in Betreff der gemeinsamen leiblich-geschlechtlichen Daseinsform (unveräusserliches Eigenthum)[1]:

a. activ, in der Weise mittheilender und fördernder Liebe sich kund gebend als:
   Aufopferungsfreudigkeit und Tapferkeit (in der Pflege des Nächsten und im Trotzen gegenüber den leiblichen Gefahren), Anhänglichkeit, Zärtlichkeit, Herzlichkeit, Gemüthlichkeit etc.

b. receptiv, in der Weise theilnehmender und schonender Liebe sich kund gebeud als:
   Enthaltsamkeit, Nüchternheit, Genussfähigkeit, Reinlichkeit, Züchtigkeit, Schamhaftigkeit, Keuschheit, Ehrbarkeit etc.

NB. Auch hier, in der Sphäre materiell bedingter Interessengemeinschaft, wird selbstverständlich jede einzelne Liebestugend sich nicht bloss mit den anderen aus derselben Kategorie einigen, sondern auch von den Tugenden der geistig-idealen Personengemeinschaft getragen und durchdrungen sein müssen; beispielsweise wird die auf materielle Güter sich beziehende Freigebigkeit (II, 1, a) mit der auf das geistige Personalverhältniss sich beziehenden Gefälligkeit (I, 2. a) verbunden sein müssen etc.

3. Je mehr die allseitige Einigung der hervorgehobenen Liebestugenden innerhalb menschlicher Gemeinschaft durch maassvolle Besonnenheit und Beharrlichkeit gelingt, desto mehr verwirklicht sich in der neuen Menschheit jene practische Lebensweisheit[2], in welcher alle jene Tugenden sich zusammenschliessen. Das christliche Liebesleben wird dann zum Zeugniss der köstlichen Harmonie aller Tugenden; in dieser Harmonie verkörpert sich aber das Ideal der Schönheit[3] in christlich ethischem Sinne. Denn durch solche harmonische Schönheit erscheint ebenso die Ausbildung der mannigfaltig gegliederten Gesammtheit, als die charactervolle sittliche Ausprägung der Einzelpersönlichkeit in der durch Christum geheiligten Gotteswelt gewährleistet. Als verwirklichtes Ideal gedacht ist sie eins mit dem Ziel zukünftiger Vollendung.

Eph. 4, 28; 1 Petr. 4, 10; Ebr. 13, 16 (*εὐποιΐα* und *κοινωνία* zus.). — [1]) Vgl. Matth. 5, 8; Luc. 21, 34; Phil. 4, 8; 1 Cor. 6, 19 f.; 1 Thess. 4, 3 ff.; Eph. 5, 3 ff; Röm. 13, 13 (*εὐσχημόνως περιπατεῖν*) etc. — [2]) Jac. 3, 17. S. o. Anm. 6 S. 581. — [3]) Auch in der Schrift wird das *καλόν* mit dem *ἀγαθόν* zusammengeschlossen Luc. 8, 15 (*καρδία καλὴ κ. ἀγαθή*); vgl. 1 Thess. 5, 21; Matth. 26, 10; Hohelied 1, 15 f.; 4, 7.

Drittes Capitel.

Die Vollendung des neuen Menschen oder das Hoffnungsziel im Reiche Christi.

A. Die Vollendung als gottgewirkte Verklärung der neuen Menschheit oder das socialethische Ideal im christlichen Sinne (§. 72—74).

§. 72. Das teleologische (eschatologische) Moment in dem christlichen Heilsleben als gottgesetztes. — Die Leiblichkeit (Realität) des Vollendungszieles im Gegensatz zur weltflüchtigen, idealistisch-spiritualistischen Transscendenztheorie (falsche Jenseitigkeit); die Geistigkeit (Idealität) des Vollendungszieles im Gegensatz zu der weltsüchtigen, realistisch-materialistischen Immanenztheorie (falsche Diesseitigkeit). — Die lebensvolle Durchdringung des Idealen und Realen im Himmelreiche, als Allmachtswirkung Gottes des Vaters.

1. Mit der Wiedergeburt im Glauben (Cap. I) ist die „neue Creatur" thatsächlich gesetzt. Durch die Heiligung in der Liebe bewährt sich das Leben der Gotteskindschaft als ein real vorhandenes (Cap. II). Auf Grund der in Christo wesentlich erfüllten [1]) Heilsthat (§. 55 u. 64) ist auch der Christ als neuer Mensch der vollendeten Thatsache [2]) seiner kindlichen Gottesgemeinschaft innerlich gewiss geworden (§. 56 ff.). Gleichwohl ist dieses neue Leben in seiner räumlichen und zeitlichen Bedingtheit auf Erden ein stetig fortschreitendes. Wir sehen hier von der dem Christen anhaftenden Sünde und der dadurch bedingten Kampfes- und Kreuzesgestalt dieses Lebens (Abschnitt III) vorläufig ab. Schon als ein werdendes ist es nothwendig ein wachsendes [3]). Als ein im Glauben festgehaltenes, ist es annoch ein mit Christo in Gott verborgenes Geistesleben, welches der vollen, sichtbaren Offenbarung harrt [4]). Erst wenn das innere, ideale Wesen des Christen als neuen Menschen sich vollkommen mit der äusseren, realen Erscheinung deckt, ist das

---

[1]) Joh. 19, 30: *Τετέλεσται.* — [2]) 2 Cor. 5, 17: das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles (*τὰ πάντα*) neu geworden. — Daher wird bei Jac. 3, 2 der *ἀνὴρ τέλειος* in Gegensatz gestellt zu dem ungläubigen Zweifler (*ἀνὴρ δίψυχος* Jac. 1, 8). Vgl. Joh. 17, 23 (*τετελειωμένοι εἰς ἕν*). Col. 1, 28 (Wir stellen jeden Menschen dar als *τέλειον ἐν Χριστῷ*). Eph. 5, 27. — [3]) Ueber das nothwendige *αὐξάνειν* und die *αὔξησις* vgl. Col. 2, 19; Eph. 2, 21; 4, 16 mit Marc. 4, 8. — [4]) Col. 3, 3: *Ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ.* Vgl. 1 Joh. 3, 2 f.: Wir sind nun Gottes

Vollendungsziel erreicht. Erst wenn der zeitliche Strom des Werdens sich in das Meer ewigen Lebens wird ergossen haben, ist die Wiedergeburt der Welt [1]) zu einem Reiche Gottes auf Erden abschliessend realisirt. Wie alle grundlegende, so muss auch diese vollendende Offenbarung nicht auf geschöpfliche, sondern auf schöpferische Machtwirkung zurückgeführt werden. Das zielsetzliche (teleologische, prophetische und eschatologische) Moment in allem christlichen Heilsleben weist uns mit innerer Nothwendigkeit auf eine vollendende Gotteswirkung [2]) hin.

2. Es lässt sich die sittliche, resp. socialethische Bedeutsamkeit dieses Gedankens an den beiden hier drohenden Einseitigkeiten in der Auffassung christlicher Weltordnung messen. Das teleologische Wahrheitsmoment in demselben wird ebenso gegenüber der idealistischen Transscendenz-, als der realistischen Immanenztheorie zu ihrem Recht kommen müssen.

a. Der weltflüchtige Idealismus verkennt die gottgesetzten Lebenskeime in dieser leiblichen Welt des Werdens und flüchtet in ein abstractes Jenseits (schlechte Unendlichkeit, progressus in infinitum). In dieses träumt er sich dann ohne realen Zusammenhang mit dem Diesseits hinein und artet leicht in schwärmerischen Spiritualismus aus. Dagegen folgt aus dem Wesen des Heilslebens, dass es bereits hier auf Erden seine Lebenswurzeln haben muss, und dass daher auch die Vollendung sich in Analogie mit dem diesseitigen Leben, nur als gereifte Frucht desselben, verwirklichen wird. Im Gegensatz zu solchem abstracten Spiritualismus, der den Sinn für die gewaltigen Realitäten göttlicher Schöpfung und Neuschöpfung in dieser Welt abstumpft, werden wir die Leiblichkeit (volle Realität) der durch die Verheissung Gottes verbürgten Vollendungswelt betonen dürfen [3]).

b. Der weltsüchtige Realismus ignorirt hingegen die gottwidrige Unvollkommenheit in der irdisch-zeitlichen Daseins-

---

Kinder, aber es ist noch nicht erschienen (ἐφανερώθη), was wir sein werden. 1 Cor. 13, 12 f. Phil. 3, 12: Nicht, dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei (τετελείωμαι). Vgl. v. 15, wo das τέλειον εἶναι als Motiv für das Nachjagen nach dem Ziel (τέλος) erscheint. — [1]) Matth. 19, 28 (in der Wiedergeburt, wenn des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit). — [2]) Eph. 1, 11 (κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). Phil. 3, 21 vgl. mit 2, 13; Jac. 1, 17; 2 Cor. 4, 7; Röm. 8, 11 ff. — [3]) 1 Tim. 3, 16 (Gott geoffenbart im Fleisch) vgl. mit Joh. 17, 1 ff. Apok. 21, 1 ff. (die γῆ καινὴ

form und sucht sich daher in dem Diesseits heimisch zu machen (schlechte Endlichkeit, regressus in infinitum). Je mehr er sich in dasselbe hineingewöhnt, desto mehr droht die Gefahr eines geistlosen Materialismus. Dagegen reagirt der Geist des Christenthums durch Hinweis auf den schreienden Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit. Das gesammte Heilsleben weist mit seiner Krone in die himmlisch geistige und ewige Existenzform [1]). Im Widerspruch zu jeglichem feineren oder gröberen Materialismus, der das Sensorium für eine göttliche Idealwelt zu zerstören geneigt ist, wird die christliche Weltansicht die Geistigkeit (wahre Idealität) der von Gott erfüllten Vollendungswelt aufrecht erhalten.

3. In der christlichen Idee des Himmelreiches erscheinen beide Irrthümer überwunden und zugleich die Wahrheitsmomente derselben gerettet (§. 78 ff.). Denn das Himmel-Reich muss als gegliederter Organismus sich nothwendig in leiblicher Sichtbarkeit ausgestalten und die Vollendung göttlicher Schöpfungsgedanken irdisch verkörpern (wahre Endlichkeit). Als Reich der Himmel schliesst es zugleich die Kräfte einer ewigen, geistig-unsichtbaren Welt in sich und lässt sich daher nicht als gleichartige (continuirliche oder perpetuirliche) Fortsetzung diesseitigen Weltlaufs denken (wahre Unendlichkeit). Die lebensvolle Durchdringung des Idealen und Realen (finitum capax infiniti) in der schliesslichen Offenbarung des Himmelreiches [2]) kann aber innerhalb christlicher Weltanschauung nur auf eine solche Allmachtswirkung Gottes des Vaters (des Schöpfers) zurückgeführt werden, welche in Christo ihre urbildliche, heilsgeschichtliche Verbürgung gewonnen hat.

§. 73. Urbildliche Verwirklichung des Vollendungszieles in der Verherrlichung der Person des Heilsmittlers. — Die himmlische Verklärung des Gottmenschen, als des real gegenwärtigen Hauptes der neuen Menschheit, im Gegensatz zur spiritualistischen Transscendenztheorie; die nothwendige sichtbare Herrlichkeitsoffenbarung des wiederkommenden Hauptes der Gottesmenschheit, im Gegensatz zur materialistischen Immanenztheorie. — Die Durchdringung des Ewigen und Zeitlichen, Unendlichen und Endlichen, Geistigen und Leiblichen in der verklärten Gottesmenschheit der Endzeit.

1. Niemals könnte die an Zeit und Raum gebundene Creatur zu einer klaren Gewissheit schliesslicher Vollendung kommen,

---

und die *σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων*). Matth. 26, 29 (*ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου*). Jes. 65, 17 und 2 Petr. 2, 13. — [1]) Ebr. 11, 1 und 13, 14 (wir haben hier keine bleibende Stadt etc.). Röm. 8, 17. 23 ff; 2 Cor. 5, 6—10. 1 Cor. 15, 50 (Fleisch und Blut können nicht das Reich Gottes ererben). — [2]) Ueber die

wenn diese Gewissheit aus der idealisirenden Thätigkeit (Phantasie) des geschöpflichen Geistes geboren werden sollte. Selbst die zur Gottesgemeinschaft gelangte neue Menschheit als eine zeitlich sich entwickelnde und ans Irdische gebundene Creatur vermöchte nicht zu einem Verklärungs-Ideal sich aufzuschwingen, wenn nicht in heilsgeschichtlicher Wirklichkeit jenes Vollendungsziel in Christo sich urbildlich verkörpert hätte. Darin wurzelt die ethische Bedeutung der himmlischen Verklärung (Himmelfahrt) und überweltlichen Machtstellung (Sitzen zur Rechten) Christi [1]). In seiner gottmenschlichen Person ist bereits die Menschheit zu verklärter Gottesgemeinschaft erhoben und den Schranken zeitlich-räumlicher Daseinsform enthoben worden. In dem Haupte ist also die schliessliche Verherrlichung des gesammten Leibes prophetisch verwirklicht. Der verherrlichte Gottmensch ist die reale Potenz (Möglichkeit) für die schliessliche ideale Ausgestaltung (Wirklichkeit) der Reichsherrlichkeit. Wie er Urbild der Wiedergeburt (§. 55) und Heiligung (§. 64), so ist er auch urbildliche Weissagung (Typus) der Vollendung. Denn alle Weissagung ist heilsgeschichtliche, durch Wort und That verbürgte Präformation der Vollendung in der keimartigen (spermatischen) Form der Gegenwart.

2. Durch Jesu Verklärung gewinnt unsere principiell berechtigte Opposition gegen die spiritualistische Transscendenz- und materialistische Immanenztheorie (§. 72, a. b) erst den wahren Halt, die specifisch christliche oder christologische Basis.

a. Die ethisch krankhaften Gestaltungen jener falschen Jenseitigkeit stammen innerhalb der christlichen Lebensgemeinschaft allesammt aus einer abstract-spiritualistischen Auffassung der himmlischen Verklärung Jesu. Denn mit der blossen Ueberweltlichkeit und Uebergeschichtlichkeit des Hauptes [2]) wird auch

---

βασιλεία als Bezeichnung des zukünftigen messianischen Vollendungs-Reiches vgl. ausser an der obigen Stelle (Matth. 26, 29) noch in Matth. 6, 10; 8, 11. Marc. 9, 1; Luc. 22, 16; 2 Petr. 1, 11; 2 Tim. 4, 18. Apok. 11, 15 etc. — [1]) Vgl. über das *δοξάζειν* des Vaters im Sohne Joh. 14, 26; 16, 13 f.; 17, 1 f. mit Matth. 26, 64 (*ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*). Bei Paulus bes. im Eph. Brief 1, 20—23; 4, 10; 1 Cor. 15, 13 ff. 49 (wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen etc.); 1 Petr. 1, 3 ff. Ebr. 2, 10; 5, 9 ff.; Phil. 2, 9—11; 1 Joh. 2, 27; Col. 1, 24 ff. (wo Christus als die *ἐλπὶς τῆς δόξης* bezeichnet wird) etc. — [2]) Vgl. dagegen Matth. 20, 20 (Siehe ich bin bei

die ihm angehörende neue Menschheit in eine abstracte Verhimmelung (§. 75 ff.) gerathen und den Sinn für lebensvolle Ausgestaltung der gegenwärtigen Weltinteressen verlieren. Dieser (specifisch reformirten) Gefahr gegenüber gilt es, den himmlischen Erhöhungsstand Jesu gerade als Gewähr seiner Zeit und Raum erfüllenden Allgegenwart [1]) zu erfassen und ethisch fruchtbar zu machen. Die wahrhaftige, geist-leibliche Nähe des Herrn, wie sie namentlich in Wort (§. 56) und Sacrament (§. 65) verbürgt ist, muss eine belebende und trostreiche Wirkung auf seine irdisch noch gebundene Reichsgenossenschaft üben.

b. Andrerseits ruht jene äusserliche Diesseitigkeit auf der falschen Voraussetzung, dass der himmlisch verklärte König kraft seines königlichen Amtes seinem Reiche bereits in dessen gegenwärtiger, irdischer Existenzform die Herrlichkeitsgestalt aufgeprägt habe. Sobald die Innerweltlichkeit und Innergeschichtlichkeit des erhöhten Herrn ungeistlich gefasst wird, als vollendete Immanenz in Natur und Geschichte, so muss nothwendig der Drang nach schliesslicher Vollendung erlahmen. Es wird die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes anticipirt und jener Materialismus angebahnt, der mit irdischer Machtfülle das Reich Christi auf Erden zur Herrschaft bringen will. Dieser (specifisch römischen) Gefahr gegenüber bildet die Thatsache das heilsame Gegengewicht, dass der bereits erhöhte Herr verheissen hat, erst durch seine sichtbare Wiederkunft das Reich der Herrlichkeit auf Erden aufzurichten [2]). Die Art seiner Weltgegenwart kann also noch keine vollendete sein. Die schliesslich nothwendige Krisis einer auf Natur und Geschichte bezüglichen Weltpalingenesie (Wiedergeburt) muss dem christlichen Bewusstsein stetig vorschweben. Dann werden auch die Christi Gegenwart verbürgenden Gnadenmittel (Wort und Sacrament) nicht mehr als magische Zaubermittel eine falsche Heilssicherheit erzeugen, sondern der christlichen Heilsgewissheit durch den steten Blick nach Oben die geistlich-ideale Weihe geben.

3. Die reale Weltgegenwart des unsichtbar verklärten Herrn und die ideale Ueberweltlichkeit des sichtbar wiederkommenden Herrn stehen aber keineswegs in unversöhnlichem Widerspruch mit einander. Für das gesunde (lutherisch-) christliche Glaubens-

---

euch alle Tage etc.) und die Stellen in der vorigen Anm. — [1]) Eph. 4, 10 (*ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*). Col. 2, 9 f. vgl. mit Col. 1, 17 (*τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*). — [2]) Act. 1, 8 vgl. mit Marc. 13, 10 ff.; Matth. 24, 12 ff.; Luc. 17, 21 ff.; 2 Thess. 2; 1 Thess. 4, 15. S. o. Anm. 1 S. 590. —

bewusstsein bedingen und durchdringen sich vielmehr beide Formen seiner himmlischen Existenzweise mit innerer Nothwendigkeit. Denn das gesammte Heilswerk Jesu gründet sich darauf, dass in der Einheit seiner Person Endliches und Unendliches, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, Geistiges und Leibliches sich nicht ausschliessen, sondern tief und geheimnissvoll durchdringen. Die Einigung dieser Gegensätze darf nur keine unvermittelte, plötzliche sein. Wird die vollendete Offenbarung derselben als Ziel einer gottgesetzten und heilsgeschichtlich begründeten Entwickelung gefasst, so muss in Christo bereits diejenige Einigung und Durchdringung anfangsweise gesetzt sein, die in dem geschöpflichen Gebiet kraft göttlicher Oeconomie (Selbstbeschränkung) erst allendlich zur Enthüllung (Apokalypsis) gelangen kann [1]. Soll aber die vollendete Durchdringung des Himmlischen und Irdischen in der verklärten Gottesmenschheit der Endzeit sich vollziehen, so muss der Geist Jesu, welcher ein Geist der Weissagung [2] ist, die gegenwärtige Gottesmenschheit dessen fort und fort vergewissern.

§. 74. Der heilige Geist als das Pfand der Vollendung und Auferstehung. — Die gegenwärtige, geistlich reale Verbürgung des Reichs-Erbe's der Kinder Gottes, im Gegensatz zur krankhaft spiritualistischen Jenseitigkeit; die zukünftige geistlich ideale Verherrlichung desselben, im Gegensatz zur krankhaft realistischen Diesseitigkeit. — Das höchste Gut oder das ewige Leben als Durchdringung des Wesens und der Erscheinung im vollendeten Himmelreiche.

1. Die Gewissheit der Theilnahme an dem Leben des verklärten Herrn kann dem neuen Menschen nur durch die Macht des Geistes versiegelt werden, der als der Geist Jesu ebensowohl die Kraft der Wiedergeburt (§. 56) und Heiligung (§. 65), als das Pfand [3] der Vollendung ist. Indem er den neuen Menschen seiner geistlichen Gotteskindschaft versichert und Jesum in den Herzen der Wiedergeborenen verklärt, pflanzt er in denselben auch die Zuversicht einstiger, leiblicher Auferstehung kraft der Auferstehung Jesu [4]. Der stofflich bedingte Theil des menschlichen Wesens (die Körperlichkeit §. 26, 2) muss freilich einer steten Verwesung [5] anheimfallen (§. 51). Gleichwohl wird

---

[1]) Apok. 1, 8: Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende, ἀρχή (Joh. 1, 1 ff.) καὶ τέλος. (Off. 21, 1 ff.) — [2]) Off. 19, 10 (πνεῦμα τῆς προφητείας). — [3]) Ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος, 2 Cor. 1, 22; 5, 5. — Eph. 1, 14 (ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας). Vgl. 1 Joh. 3, 24. — [4]) Joh. 14, 26; 16, 13 f. mit Röm. 8, 11 (er wird eure sterblichen Leiber lebendig machen, um dess willen dass sein Geist in euch wohnet). Vgl. die Anm. zu §. 65. — [5]) 2 Cor. 4, 16. —

die in der Leiblichkeit individuell ausgeprägte Persönlichkeit durch die Geisteswirkung auch zu höherer leiblicher Verklärung gelangen müssen, wenn anders der Gottesgeist den Menschengeist nicht zerstören und absorbiren, sondern zu seiner adäquaten Idee vollenden soll. Daher lässt sich diese individualisirende Vollendungs-Wirksamkeit des Geistes Jesu an der Einzelpersönlichkeit schlechterdings nicht anders vollzogen denken, als innerhalb der gegliederten Gemeinschaft des Leibes Christi oder des Reiches Gottes. Dem Einzelnen wird von dem heil. Geiste die selige Theilnahme an der Auferstehung als das Reichs-Erbe[1]) der Kinder Gottes nur insofern in Aussicht gestellt, als der Einzelne schon hier auf Erden durch Wort und Sacrament innerhalb der christlichen Gemeinschaft Christo eingegliedert worden und die Kräfte zukünftigen Lebens geschmeckt hat[2]).

2. Dieses socialethische Ideal im specifisch christlichen Sinne bewahrt uns gleichermassen vor den sittlich bedenklichen Consequenzen der spiritualistischen Jenseitigkeit (a), wie der realistischen Diesseitigkeit (b).

a. Der Spiritualist erträumt sich eine zukünftige Unsterblichkeit, durch welche der Einzelgeist als solcher verherrlicht werden soll. Die Seligkeit erscheint dann als eine jenseitige Personal-Beglückung, welche nicht ohne egoistischen Beigeschmack sich denken lässt. Dem gegenüber will beachtet sein, dass die leiblich bedingte Naturseite mit zum Wesen des Menschen gehört (§. 26, 3), also auch in der Vollendungsgestalt menschlichen Lebens nicht fehlen kann. Durch die Leiblichkeit ist aber die Einzelperson Glied der Gemeinschaft. Es muss ihr also schon hier auf Erden die Seligkeit als das Reichs-Erbe der Kinder Gottes in geistleiblicher Weise verbürgt werden. Es geschieht das gegenwärtig insbesondere durch das heil. Abendmahl (§. 65), welches als Mahl der Gemeinschaft (communio) die allgemeinen Gnadenverheissungen des Wortes dem Einzelnen in geistlich realer Weise aneignet. Es gilt daher die Abendmahlsgabe dem christlichen Bewusstsein insbesondere als das Pfand der Unsterblichkeit, weil es den Keim des Auferstehungsleibes durch die

---

1) Die *κληρονομία* der *κληρονόμοι* und das *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν*, auf Grund der A. T.lichen נַחֲלָה und מוֹרָשָׁה (Gen. 21, 10 etc.) wird besonders hervorgehoben Matth. 25, 34; 1 Cor. 6, 9; 15, 50; Gal. 5, 21; 3, 18; Col. 3, 14; Röm. 8, 17 (*εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι*) etc. — 2) Vgl. Joh. 5, 24; 6, 51 ff.; 1 Cor. 10, 16 f. —

Gemeinschaft mit dem verklärten Leibe Jesu in den Gliedern seines Reiches nährt und erhält [1]).

b. Gleichwohl bewahrt uns die so gefasste Idee des Reichs-Erbe's vor dem Extrem der Diesseitigkeit. Der krankhafte Realismus täuscht sich über die Vergänglichkeit irdisch-stofflicher Erscheinungswelt. Mit der Tendenz auf Welt- und Naturvergötterung vereinigt sich bei diesem Standpunkte eine universalistische Beglückungstheorie, welche den sinnlich gearteten Genuss verewigen möchte. - Gegen solchen schlechten (materialistischen) Realismus reagirt die gesund christliche Eschatologie, indem sie der Reichsherrlichkeit den Typus der heiligen Geistesgemeinschaft aufprägt. Auch hier liefert das Sacrament des Altares den Beweis, dass die zukünftige Reichsgestalt die Signatur des Geistes trägt. Denn nicht ein sinnlich wahrnehmbares Naturwunder vollzieht sich in demselben. Das widerspräche dem Wesen des Reiches, welches nicht Essen und Trinken, sondern Friede und Freude in dem heiligen Geist ist [2]). Vielmehr ist die Abendmahlsgabe als eine durchaus übersinnliche die Gewähr einer solchen Verklärung, welche dem geistlichen Verklärungsstande Jesu entspricht. Daher wird auch die im Abendmahl genährte, höhere Leiblichkeit die diesseitige, stofflich-materielle Körperlichkeit ebenso überragen [3]), als die neue Erde die irdische Daseinsform mit ihren Elementen des Todes und der Verwesung (§. 51 f.).

3. Allerdings kann für den Umfang menschlicher Erfahrung, wie sie sich in den gegenwärtigen Anschauungsformen von Raum und Zeit bewegt, jenes Vollendungs-Ideal nicht adäquat vorgestellt werden [4]). Dennoch ist es weit davon entfernt, einen Widerspruch für den ahnenden Menschengeist zu umschliessen. Sobald die menschliche Vernunft durch die Erfahrung ewiger und idealer Lebenskräfte mitten in dieser zeitlichen und realen Scheinwelt geläutert und erhoben worden, ist ihr das geistleibliche Vollendungs-Ideal auch nicht mehr eine unfassbare Utopie oder klägliche Illusion. Vielmehr gipfelt in demselben alle wahre, geistig und geistlich geartete Realität. Denn in der Gottesmenschheit der Endzeit soll die Vergänglichkeit überwunden und

---

[1]) Vgl. Joh. 6, 54: Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Apok. 3, 20: So jemand meine Stimme hören wird, zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir; Joh. 14, 23. — [2]) Vgl. Joh. 6, 63 mit Röm. 14, 17 — [3]) 1 Cor. 15, 40 ff. (σώματα ἐπουράνια); Phil. 3, 20). — [4]) 1 Cor. 13, 10 ff; 2 Petr. 1, 19. —

die Gesammtheit werthvoller Güter im irdischen Leben zu ihrer Summation oder besser zu ihrer gottgewollten Organisation gelangen. Das ewige Leben[1] ist ja nichts anderes, als die in Christo gewährleistete, selige Gottesgemeinschaft, wie dieselbe sich durch heilige Geisteswirkung als das verklärte Reich der Vollendung gestalten wird. Die Verklärung ist aber eins mit jener Klärung, durch welche Wesen und Erscheinung der Dinge sich wahrhaft decken und aus der widerspruchsvollen Dissonanz des diesseitigen Weltlaufs herausgerettet werden sollen. Sie ist die geistleibliche Verwirklichung jener „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes", nach welcher der Christenmensch unter der Kreuzesgestalt des Reiches Gottes sehnend ausschaut[2]. Daher erscheint jenes ewige Leben im vollendeten Himmelreiche als das höchste Gut im christlichen Sinne, auf welches alle Hoffnung der gotterlösten Menschheit gerichtet ist[3].

B. Die Hoffnung als subjective Herzensstimmung des neuen Menschen im Hinblick auf die Vollendung. (§. 75—77).

§. 75. Das eigenartige Wesen der christlichen Hoffnung im Verhältniss zum Glauben und zur Liebe. — Die beruhigende Macht der Hoffnung oder die persönliche Friedensgewissheit des Christen im Gegensatz zur pietistischen Transscendenztheorie; die drängende Macht der Hoffnung oder das christliche Heimweh im Gegensatz zur rationalistischen Immanenztheorie. — Die Vereinbarkeit beider Momente in der christlichen Persönlichkeit.

1. In der auf Glauben gegründeten Liebe des Christen liegt bereits die Hoffnung als innere Grundstimmung des neuen Menschen nothwendig enthalten[4]. Allerdings lässt sich der einstige innere Seelenzustand der Gottesmenschheit im verklärten Reiche Christi nur als vollendete Liebe denken[5]. Denn wo

---

1) Vgl. über *ζωὴ αἰώνιος* als schliessliches Ziel Matth. 25, 46; 4, 36; Joh. 12, 25; Röm. 2, 7; 5, 21; Marc. 10, 30 etc.; über die in Christo schon geschenkte *ζωὴ* Joh. 5, 24. 40; 10, 10; 1 Joh. 3, 14; 5, 12 etc. — 2) Röm. 8, 17 ff. Joh. 13, 31 ff.; 16, 14 ff.; 17, 4 ff. — 3) „Dein Reich komme", Matth. 6, 10; „Ja, komm Herr Jesu!" Off. 22, 20. — 4) Wie der Glaube selbst schon als *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* bezeichnet wird (Ebr. 11, 1), so wird das Hoffen als Frucht des Glaubens beschrieben Röm. 15, 13 (*πιστεύειν εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι*). Denn: *ἐλπὶς βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς.* Röm. 8, 24. — 5) 1 Cor. 13, 7. 8, 13: (Die Liebe hoffet Alles; die Liebe höret nimmer auf); — deshalb ist auch die Liebe „die grösseste unter ihnen". Gott ist die Liebe (1 Joh. 4, 8), — aber Gott ist nicht der Glaube oder die Hoffnung, sondern nur der Gott, auf den wir hoffen (*θεὸς τῆς ἐλπίδος* Röm. 15, 13). 1 Petr. 1, 21 (*ἐλπὶς εἰς θεόν*);

die Gemeinschaft zu allseitiger Verkörperung ihres inwendigen Lebens gelangt sein wird, da müssen die mit der *Unsichtbarkeit* ihres Objectes zusammenhängenden Seelenzustände des Glaubens und der Hoffnung aufhören. Gleichwohl sind Glaube und Hoffnung nicht blos zeitweilige (ephemere) Stimmungen christlichen Seelenlebens. Denn wie der Glaube die in der Liebe wachsenden *Keime* kindlicher Empfänglichkeit bereits in sich schloss (§. 57 f.), so bringt die Hoffnung die dem Blick der Zukunft sich entgegenstreckenden *Knospen* christlicher Liebe zur Blüthe. Ohne Bild: die christliche Hoffnung ist die zuversichtliche *Erwartung* zukünftiger Heils-Vollendung, wie dieselbe in ihrer keimartigen Präformation und Vorbereitung schon gegenwärtig verbürgt ist. Im Gegensatz zu blosser Erwartung möglicher oder wahrscheinlicher Dinge ruht daher die christliche Hoffnung als Herzensgesinnung auf dem *Vertrauen* des *Glaubens*, sofern derselbe das Heilsgut als ein *Verheissungsziel* in gewisse Aussicht nimmt. Sie berührt sich andrerseits mit dem Wesen der Liebe, sofern diese als „Band der Vollkommenheit“ die Herrlichkeitsgestalt des Reiches Gottes mit freudiger Hingabe umfasst. Das Eigenartige christlicher Hoffnung liegt aber darin, dass sie *wesentlich zielstrebender* Natur ist, indem sie den unsichtbaren und relativ jenseitigen Character des Heilsgutes für die Gegenwart fruchtbar macht. In der Hoffnung vereinigen sich also sämmtliche teleologischen Momente des Christenthums (§. 72—74) zu einer *Gesinnungskraft*, die ebenso beruhigend, als anregend wirken muss[1]).

---

1 Joh. 3, 3; Ps. 25, 2 ff.; 26, 1; Ps. 62, 9 etc. vgl. die Anm. zu §. 76. —
[1]) Die *ἐλπίς* erscheint auch in der Schrift als ein Characteristicum des Christenstandes im Gegensatz zur Hoffnungslosigkeit der Heiden (vgl. Anm. zu §. 47 ff., bes. Anm. 1 S. 491). Die *ἐλπίς* im biblischen Sinne bezeichnet daher *einerseits die obj. Hoffnungsgrundlage*, das *Heilsgut als ein zukünftiges, in Christo verbürgtes* (Act. 28, 20: ἡ ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ. Eph. 1, 8; 4, 4: ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως. Col. 1, 23: ἡ ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου, v. 27: Christus selbst als die ἐλπὶς τῆς δόξης bezeichnet; vgl. 1 Tim. 1, 1; Röm. 8, 24; Gal. 5, 5; Ebr. 6, 18 etc.); *andrerseits subj. die lebendig zuversichtliche Erwartung* (1 Petr. 1, 3: ἐλπὶς ζῶσα; Röm. 4, 18: wo es von Abr. heisst, dass er παρ' ἐλπίδα nach menschlicher Ansicht, ἐπ' ἐλπίδι auf Grund göttlicher Zusage glaubte; Röm 15, 4: auf dass wir durch Geduld und Trost der Schrift *Hoffnung* haben. Es entspricht der A. Tlichen תִּקְוָה Ps. 27, 14; 25, 5; Jer. 14, 19; 29, 11; 17, 7; vgl. Matth. 12, 21: auf seinen Namen werden die Heiden hoffen; 2 Cor. 1, 7; 1 Thess. 5, 8, wo von dem *Helm* der ἐλπὶς σωτηρίας

2. Wir werden die beruhigende Macht der Hoffnung im Gegensatz zur pietistischen Transscendenztheorie (a), die anregende und drängende Natur derselben gegenüber der rationalistischen Immanenztheorie (b) näher erläutern können.

a. Die pietistische Weltflucht hängt mit jener Unruhe zusammen, welche den gegenwärtigen Weltlauf als ein blosses Jammerthal der Sünde und des Todes ansieht und deshalb alles Interesse der Seele auf ein besseres Leben im „Jenseits“ richtet. Daraus erklärt sich jene geistlich krankhafte Vielgeschäftigkeit, welche allem Irdischen entsagen und nur für das Ueberweltliche in fieberhafter Erregung thätig sein möchte. Dieser Gefahr tritt die christliche Hoffnung mit Erfolg entgegen. Denn sie erfasst mit herzlicher Freudigkeit innerhalb der sichtbaren Gegenwart die unsichtbaren Gnaden- und Heilsgüter der Zukunft. Sie weiss, dass mit dem real gegenwärtigen Herrn und kraft der durch ihn verbürgten Sündenvergebung eine persönliche Friedensgewissheit uns geschenkt ist, durch welche auch das zeitliche Leben schön und reich wird, weil es aufhört aussichtslos zu sein. Daher ist die Hoffnung das stärkste Quietiv (Beruhigungsgrund) gegenüber jener unstäten Erregung, welche alle solide Berufsarbeit in dem von Ungewissheit zerquälten Gemüthe hindert [1]).

b. Zugleich aber muss die Hoffnung uns bewahren vor jener rationalistischen Behaglichkeit, welche in dieser Welt Hütten bauen will. Die weltsüchtige Immanenztheorie kann zwar energische Arbeitskraft entfalten, um des augenblicklichen Vortheils und des zeitlichen Gewinnes willen; aber ihr fehlt ein dauerndes und begeisterndes Ziel idealer Vollendung. Deshalb versenkt sie nothwendig den ernsteren Menschen in jene Gleichgültigkeit,

---

die Rede ist. Der Begriff ist besonders im ersten Petribrief entwickelt Cap. 1, 3. 15; 3, 5. 15, wonach die Christen bereit sein sollen *πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*. Dass die christliche Hoffnung als eine „bessere“ gegenüber der A. T.lichen bezeichnet wird (Ebr. 7, 19), erklärt sich sowohl aus der objectiven Heilserfüllung in Christo (7, 26 ff.), als auch aus der stärkeren Zuversicht christlicher Gesinnung (Ebr. 6, 18 f.: *κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος, ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν*). — [1]) Daher in der Schrift die *ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος* betont wird. 1 Thess. 1, 3; Röm. 5, 4 ff.: *δοκιμὴ κατεργάζεται ἐλπίδα*. 12, 12: *τῇ ἐλπίδι χαίροντες*. 8, 25: *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*. 15, 13: der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Frieden; 1 Petr. 1, 13; Phil. 4, 6 ff.; Joh. 14, 27 (meinen Frieden lasse ich euch); Luc. 24, 36 (Friede sei mit Euch). —

welche nicht für den Tag arbeiten will und, von der Plage des täglichen Lebens und Wirkens ermüdet, die Hände in den Schooss sinken lässt. Dieser Gefahr tritt die christliche Hoffnung als fermentative Macht entgegen. Sie weist hin auf ein ewiges und unverrückbares Ziel der Gottesgemeinschaft, auf eine ewige Ernte, für welche hier nur die Saat gestreut wird[1]). Daher ist die Hoffnung eine drängende und anregende Macht. Indem sie das tiefste Heimweh in dem Menschen weckt, ist sie das stärkste Motiv (Beweggrund) zu jener gesunden Berufsarbeit, welche das irdische Leben in das Licht der Verklärung stellt[2]).

3. Die volle Friedensgewissheit und die stete Heimwehstimmung stehen aber keineswegs in Widerspruch mit einander. Es kommt durch ihre Combination keinerlei Dissonanz in das gotterfüllte Leben der christlichen Persönlichkeit. Wie Meeresruhe und Wellenschlag verhalten sie sich zu einander, so dass in der Tiefe der Ankergrund gewahrt ist, welcher die Freudigkeit der steten Fortbewegung zum Hafen der Ruhe nicht hemmt, sondern erhöht. Denn in der Hoffnung wird der christlichen Persönlichkeit und ihrer gesammten Lebensbewegung jene Idealität aufgeprägt, welche den Wirkungskreis nicht durch des Gedankens Blässe angekränkelt erscheinen lässt, sondern vielmehr das Dasein allseitig werthvoll macht. Leib und Seele, Natur- und Personleben werden ja durch die Hoffnung der Auferstehung (§. 74) für ihre ewige Bestimmung bewahrt und geheiligt. Daher ist aller solide Aufschwung persönlicher Begeisterung durch christliche Hoffnung bedingt. Wie die Hoffnungslosigkeit elend und arm macht (§. 47), so leiht die fest gegründete, in dem folgenden Paragraphen näher zu characterisirende Hoffnung zu Gott in Christo der Seele neue Schwingen.

§. 76. Die wahre Hoffnung zu Gott in Christo. — Die auf Gott gerichtete Hoffnungsfreudigkeit im Gegensatz zum selbstquälerischen Pietismus; die auf Gott gerichtete Hoffnungssehnsucht im Gegensatz zum selbstgenugsamen Rationalismus. — Vereinbarkeit beider Momente in der „himmlischen" Gesinnung des Christen.

1. Dass der heilige Gott des Menschen Hoffnung werden kann, gehört zu den grössten und herrlichsten Wundern der Gnade. Denn für das natürlich menschliche Gefühl, wie für das

---

[1]) Joh. 4, 36 (*ἵνα καὶ ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων*). Vgl. Matth. 9, 37 (bittet den Herrn, dass er Arbeiter in seine Ernte sende). — [2]) 2 Cor. 5, 2 (*στενάζομεν*); Röm. 8, 23; Phil. 1, 23 (ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein). 3, 20. —

schuldvoll beladene Gemüth ist er nothwendig ein verzehrendes Feuer (§. 48), welches Tod und Schrecken dem geängsteten Gewissen vorspiegelt (§. 51). In Christo aber ist dem zu glaubensvoller Liebe neugeborenen Menschen der heilige Gott selbst ein Gegenstand kindlicher Hoffnung geworden[1]). Denn der Geist Jesu verbürgt (§. 74) den Gotteskindern auf Grund der Versöhnung und Sündenvergebung die Gnadengemeinschaft mit ihm[2]). Sofern in dem versöhnten Gewissen das beseligende Bewusstsein der Heilsgewissheit verheissungsmässig bereits gegeben ist, trägt die Hoffnung zu Gott den Character gehobener Freudigkeit[3]). Sofern in der Glaubensform diese Gemeinschaft noch eine unsichtbare ist und somit auch die christliche Gotteserkenntniss bei ihrer gegenwärtigen Stückwerknatur der Vollendung und Klärung harrt, wird sie sich nothwendig als Herzenssehnsucht nach dem lebendigen Gott gestalten[4]).

2. Den krankhaften Extremen der falschen Transcendenz- und Immanenztheorie (§. 75, 2) werden diese beiden Momente christlicher Hoffnung zu Gott als sittliches Corr162 entgegentreten.

a. Der Pietismus mit seiner mystischen Verhimmelung sucht nur zu leicht Gott in dem abstracten „Jenseits“. Daraus ergiebt sich für die Grundstimmung des Christen eine ängstliche, pessimistische Selbstquälerei, die mit der göttlich verbürgten Zusage göttlicher Gnadengegenwart in Christo übel zusammenstimmt. Es soll vielmehr die tröstende Macht der Hoffnung immer wieder das geängstete Gemüth dessen gewiss machen, dass Gott selbst als der Vater unseres Herrn Jesu Christi uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung[5]). Der Gott, der unsere Gerechtigkeit ist und als der für uns seiende alle verdammende Anklage verstummen macht, erzeugt selbst in uns jene Hoffnungsfreudigkeit, die schon das diesseitige Leben „gottselig“ macht.

b. Gleichwohl bewahrt die geistlich ernste Natur dieser Hoffnungsseligkeit vor jener optimistischen Schönfärberei, deren sich die rationalistische Selbstgenügsamkeit schuldig macht. Der „Gott in der Natur“ und der „Gott in der Geschichte“

---

1) Vgl. Ueber *ἐλπὶς εἰς θεόν* 1 Petr. 1, 21; 1 Joh. 3, 3; Röm. 15, 13; Ebr. 7, 19 ff. und die Anm. 5 zu §. 75. — 2) Vgl. 2 Thess. 2, 16: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι.* — 3) *Παῤῥησία* im Gegensatz zum *αἰσχύνεσθαι* 1 Joh. 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14; Eph. 3, 12; Ebr. 3, 6; 4, 16; 10, 35 etc. — 4) Röm. 8, 24 f. — 5) 1 Petr. 1, 3 ff. —

sind nicht ausreichende Trostgründe für den neuen Menschen in uns. Denn dieser wird sich im Hinblick auf Natur und Geschichte dessen täglich mehr bewusst, dass Gottes himmlisches Wesen und der Menschheit irdisches Treiben sich noch nicht lebensvoll durchdringen. Das auch dem Christen noch bleibende Bewusstsein der relativen Gottesferne, das schmerzliche Gefühl des Widerspruchs von Ideal und Wirklichkeit, Ewigem und Zeitlichen, muss in ihm stets wieder jene heilsame Hoffnungssehnsucht wecken, welche sich darnach streckt, dass endlich doch Gott „Alles in Allem" werde [1]).

3. Weil dieses Ziel der Verklärung, wie wir bereits gesehen (§. 73 f.), in Christo der neuen Menschheit verbürgt ist, können Hoffnungsfreudigkeit und Hoffnungssehnsucht in der zeitlichen Gottesgemeinschaft des Christen widerspruchslos geeint sein. Was die Schrift den „Wandel im Himmel" nennt [2]), ist nur der Ausdruck für jene „himmlische" Gesinnung des Christen, in welcher die Garantie dafür geboten ist, dass alles Zeitliche zu göttlicher Idealität und alles Ewige zu menschlicher Realität gelangen soll. So wird unsere gesammte „Pilgrimschaft und Wallfahrt auf Erden" durch die Gewissheit unsrer Bürgerschaft und Heimath im „Reich der Himmel" gleicherweise erhoben und vertieft [3]). Dass solch eine vertiefende Erhebung des Gemüthes durch die Hoffnung zu Gott nur innerhalb christlicher Reichsgenossenschaft möglich ist, werden wir im Nachfolgenden noch zu erläutern haben.

§. 77. Die christliche Hoffnung im Hinblick auf die Gemeinschaft der Miterlösten. — Die freudige Ergebung in die Kreuzesgestalt des Gottesreiches auf Erden, im Gegensatz zur krankhaften Anticipation der Vollendung; die zuversichtliche Erwartung der Herrlichkeitsgestalt des Gottesreiches, im Gegensatz zum krankhaften Verzicht auf Vollendung (Resignation). — Die practische Vereinbarkeit beider Momente in der christlichen Reichsgenossenschaft auf Erden.

1. Kein Mensch vermag allein sich der Hoffnung hinzugeben. Das ist bereits auf dem natürlichen Boden menschlichen Gemeinlebens der Fall. Jedes vom Leibe abgetrennte Glied fällt hoffnungslos der Verwesung anheim. Nur in der Einheit mit dem Ganzen vermag der aus Gattungsgemeinschaft herausgeborene und auf solche Gemeinschaft angewiesene Mensch sich hoffnungsreich zu entfalten und zu bewegen. Der natürliche

---

1) 1 Cor. 15, 24 ff. — 2) Phil. 3, 14. 20 vgl. mit Col. 3, 2; 1 Tim. 6, 12. S. a. Matth. 6, 33; Luc. 12, 31; Marc. 15, 43; Off. Joh. 11, 15; 12, 10. — 3) Vgl. Ps. 39, 12: Ich bin beides, dein Pilgrim und dein Bürger. 1 Petr. 2, 11; Eph. 2, 19. —

Mensch muss freilich auch als Glied an dem adamitischen Organismus jener collectiven Hoffnungslosigkeit der alten Menschheit zum Raube fallen, die wir als das tragische Ziel ihrer Entwickelung kennen lernten (§. 49, 3). Soll er aber als neuer Mensch zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren werden, so kann das nur geschehen, sofern er sich als Glied an dem Leibe der miterlösten Gottesmenschheit in Christo weiss (§§. 56. 74). Jede persönliche Seligkeitstendenz, wenn sie sich auf Kosten der Gemeinschaft oder auch nur mit Ignorirung derselben geltend macht, widerspricht dem Wesen der christlichen Reichshoffnung (§. 74, 3). Daher muss auch „das Schaffen der eigenen Seligkeit mit Furcht und Zittern“ [1]) stets das Vollendungsziel der Gemeinschaft mit im Auge behalten. Das lebendige Gefühl für alle hemmenden und fördernden Momente in der Entwickelung des „Reiches“ wird in dem neuen Menschen nothwendig Hand in Hand gehen mit jenem „Trachten nach dem Reiche Gottes“, in welchem sein gesammtes Hoffnungsleben gipfelt [2]).

2. Diese socialethische Gestalt christlicher Hoffnung schützt eben so sehr vor krankhafter Anticipation (a), als vor falscher Resignation (b) im Hinblick auf das Reichserbe und dessen herrliche Vollendung.

a. Die pietistisch gefärbte Seligkeitstendenz sucht nur zu leicht eine selbstgemachte Sammlung der Kinder Gottes auf Erden herbeizuführen [3]). Sie anticipirt in geistlichem Eifer die Reichsgestalt der Kirche Christi auf Erden und verliert dadurch die Geduld und Ergebung im Hinblick auf die Knechts- und Kreuzesgestalt der Heilsgemeinde in dieser Welt. Die wahre christliche Reichshoffnung ist sich der zeitweiligen Nothwendigkeit dieses noch unvollkommenen Zustandes der Gemeinschaft auf Erden bewusst und stärkt daher die „Geduld der Heiligen“ [4]). Sie bewahrt also vor Kreuzesflucht und erzeugt ein heilsames „Stillesein“, in welchem der Christ auf das Wort der Verheissung felsenfest baut [5]).

b. Damit ist aber principiell auch die Gefahr jener Resignation überwunden, welche so zu sagen auf fortschreitende

1) Phil. 2, 12 (*τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε*). — 2) Matth. 6, 33: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν* etc. S. o. über das Reichs-Erbe (*κληρονομία*) Anm. 1 auf S. 593. — 3) Matth. 13, 29 ff. — Vgl. Luc. 17, 20: das Reich Gottes kommt nicht *μετὰ παρατηρήσεως*. — 4) Off. Joh. 13, 10; vgl. Jac. 5, 10. — 5) Jes. 30, 15. —

Vollendung der Gemeinschaft verzichtet. Dieser hoffnungslosen Stimmung, welche das directe Gegentheil von kindlicher Ergebung ist und alle kirchliche Wachsamkeit und Regsamkeit zu lähmen droht, stellt sich die christliche Reichshoffnung erfolgreich entgegen; denn sie ist es ja, welche die zuversichtliche Erwartung [1]) der Aufrichtung seines Reiches durch den wiederkommenden Herrn (§. 37) lebendig erhält. Der Ausblick auf die schliessliche Erlösung und Klärung erhebt die Herzen und Häupter der Christen [2]) und macht sie eifrig und stark, nicht bloss die Leiden der Zeit zu ertragen, sondern auch nach dem Kleinod der himmlischen Berufung, nach der gemeinsamen Krone des Lebens sich zu strecken [3]).

3. Dass Ergebung und Erwartung ebenso wenig als Freudigkeit und Sehnsucht (§. 76, 3), Friedensgewissheit und Heimweh (§. 75, 3) einander ausschliessen, dass sie sich vielmehr gegenseitig bedingen und das gesunde Gleichgewicht in der zielstrebigen (eschatologischen) Grundstimmung der Christenheit bewahren, lehrt die Erfahrung der Gotteskinder in allen Zeiten der Drangsal und Noth. Die practische Vereinbarkeit beider Momente wird sich uns des Näheren ergeben, wenn wir die christliche Hoffnung in ihrer wirksamen Bewährung als Tugend im Reiche Gottes auf Erden ins Auge zu fassen.

C. Die gottgeschenkte (§. 72—74) Hoffnung des Christen (§. 75—77) in ihrer wirksamen Bewährung als Tugend im Reiche Gottes auf Erden (§. 78—80).

§. 78. Die christliche Hoffnung als Basis himmlischer Berufs-Arbeit auf Erden. — Der himmlische Lohn der Tugend im christlichen Sinne, das Wahrheitsmoment der eudämonistischen Transscendenztheorie. — Die Verdienstlosigkeit der christlichen Tugend und der Ernst schliesslicher Rechenschaft, das Wahrheitsmoment der pessimistischen Immanenztheorie.

1. Wie alle sittliche Arbeitskraft des Christen in dem Glauben ihre triebkräftige Wurzel (§. 60 ff.), in der Liebe ihre erwärmende Macht (§. 63 ff) hat, so gewinnt sie durch die Hoffnung ihr festes himmlisches Ziel. Es ist ein der Hoffnung specifisch eignender Gedanke, dass keine Aussaat und keine Thätigkeit auf dem Ackerfelde des diesseitigen Weltlaufs vergeblich

---

[1]) Röm. 8, 18—24; Tit. 2, 13 (*προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα*). — [2]) Luc. 21, 28 (hebet euere Häupter auf etc.). 2 Cor. 1, 7 ff.; 4, 16 ff. — [3]) Phil. 3, 14 (*κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον*); 1 Cor. 9, 24 *τὸ βραβεῖον*); 1 Tim. 6, 12. —

oder gleichgültig ist. Denn kraft der Hoffnung ist hier auf Erden nur der gottgesetzte Vorbereitungsboden für die ewige Ernte (§. 75, 3). Das muss aller irdischen Berufsarbeit des Christen ein himmlisches Gepräge geben. Jede Willensregung, jedes Wort und jede That des neuen Menschen erhält so die Weihe des ewigen Zieles, und erscheint andrerseits von dem Ernst endlicher Rechenschaft vor Gott getragen [1]). Es wird sich demgemäss die Hoffnung als Tugend (§. 60) in der christlichen Berufsarbeit [2]) ebensowohl durch feste Beharrlichkeit, als durch ausdauernde Spannkraft bewähren. Denn in der Persönlichkeit des Hoffenden ist schwungvolle Begeisterung mit der Treue im Kleinen und wachsame Nüchternheit mit fröhlicher Thatkraft gepaart [3]).

2. Solche practische Bedeutsamkeit für das Christenleben könnte die Hoffnung nicht gewinnen, wenn nicht mit derselben auch der Gedanke an den himmlischen Lohn [4]) der Tugend verbunden wäre. Es ist das Wahrheitsmoment in der eudämonistischen Transscendenztheorie (§. 75, 2, a), dass sie die gesammte irdische Arbeit auf ein Ziel einstiger Vergeltung und Seligkeit gerichtet sein lässt. Freilich trägt alle wahre Tugend ihren Lohn in sich selbst und kann nicht um eines ausser ihr liegenden Zweckes willen in lauterer Weise geübt werden. Aber in der Tugend liegt doch nothwendig jenes Hoffnungselement, dass sie nicht ohne entsprechende Frucht der Arbeit [5]) sein und bleiben

---

[1]) Vgl. 2 Cor. 5, 10 (wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi etc.) mit 1 Cor. 9, 26 (Ich laufe aber also, nicht als aufs Ungewisse). Phil. 3, 14 ff. s. o. Anm. 1 S. 598. — [2]) Vgl. Luc. 12, 36 ff.: Seid gleich den Menschen, die auf ihren Herrn warten . . . selig sind jene Knechte, die der Herr, so er kommt, wachend findet. Matth. 24, 44; 25, 13. — [3]) Matth. 24, 13: Wer da beharrt (*ὑπομείνας*) bis ans Ende etc. — vgl. Luc. 21, 19. 36 (*ἀγρυπνεῖτε οὖν* etc). 1 Thess. 5, 6 ff.; Röm. 13, 11 ff.; Jac. 1, 4 (*ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω*); vgl. 5, 7 ff. (*μακροθυμήσατε οὖν, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. ἰδού, ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς* etc.). Ebr. 10, 36 f.; 1 Cor. 16, 13: *γρηγορεῖτε . . ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε*! 1 Petr. 5, 8. — [4]) Die Schrift selbst spricht wiederholt von dem „Lohn" (*μισθός, μισθαποδοσία*) als einem Gnadenlohn der Arbeiter im Weinberge des Herrn: Matth. 5, 12; 6, 2. 5. 16; 10, 41 f.; 20, 8 f.; Marc. 9, 41; Luc. 6, 23. 35. Vgl. 1 Cor. 3, 8. 14; 7, 17; Apok. 11, 18. — Ebr. 10, 35 (*μισθαποδοσία μεγάλη*); 11, 26. — [5]) Ueber *καρπός* im geistlichen Sinne vgl. bes. Matth. 12, 33 f.; 21, 19; Gal 5, 22 ff.; Eph. 5, 9; Phil. 1, 11; Röm. 15, 28; Joh. 15, 8 ff. Ebenso der Gegensatz des Unfruchtbarseins (*ἄκαρπον εἶναι*) Matth. 13, 22; Marc.

kann. Die schon gegenwärtig empfundene Freude am Guten bei dem Thun desselben muss sich auch verewigen und bleibend erweisen. Da nun beim diesseitigen Weltlauf die volle Zusammenstimmung von Tugend und Glückseligkeit wegen der irdischen Beschränktheit und Sünde nicht möglich ist, so weist die zeitweilige Disharmonie beider auf eine in Gottes Gerechtigkeit begründete einstige harmonische Lösung hin. Deshalb stellt auch das Evangelium den Arbeitern im Weinberge des Herrn den Lohn in Aussicht. Derselbe ist, wie die Strafe und das Uebel gegenüber der Sünde (§. 51), einerseits die selbstverständliche Folge (die Frucht) der Hoffnungsarbeit, andrerseits die Verheissungs*gabe* göttlicher Gnade in Christo.

3. Als *Gnadenlohn* schliesst er aber jeden Rechtsanspruch [1]) von Seiten des neuen Menschen aus (§. 54). Denn der neue Mensch ist bei all seiner Glaubens-, Liebes- und Hoffnungsarbeit sich dessen bewusst, dass er die dazu nöthige Kraft lediglich von Gott empfangen habe, und dass die ewige Frucht nur der gottgesegnete Erfolg seiner Aussaat in dieser Zeit ist [2]). Die *Verdienstlosigkeit* der christlichen Tugend wird sich im Bewusstsein des neuen Menschen mit dem demüthigenden Gefühl verbinden, dass einer schliesslichen Rechenschaft gegenüber er im Hinblick auf die eigene Leistung nimmermehr vor Gott würde bestehen können [3]). Wir müssen es daher als das Wahrheitsmoment in der *pessimistischen* Immanenztheorie bezeichnen, dass sie die zeitliche Arbeit bei Leibes Leben [4]) für das Entscheidende erklärt in dem endlichen Geschicke des Menschen, und dass sie nach dem absoluten Maasstabe gerechnet jeden Menschen an und für sich verloren giebt. Nur im Lichte christlicher Hoffnung ist jener Ernst der Rechenschaft kein vernichtender. Denn er verbindet sich mit der Gewissheit, dass des Christen Gerechtigkeit auf Christi Gerechtigkeit ruht (§. 56), und dass das „hochzeitliche Gewand" die Blössen der eigenen Unvollkommenheit deckt [5]). So erscheint die persönliche Selig-

---

4, 19; 2 Petr. 1, 8; Tit. 3, 14 etc. — [1]) Vgl. Röm. 4, 4, wo der *μισθὸς κατὰ χάριν* dem *μ. κατὰ τὸ ὀφείλημα* gegenübergestellt wird. Ebenso Matth. 20, 10 ff. — [2]) 1 Cor. 3, 7: So ist nun weder, der da pflanzet, noch der da begiesset, etwas, sondern Gott, der das Gedeihen giebt; vgl. 4, 7 (was hast du, das du nicht empfangen hast?). Phil. 2, 13 ff. — [3]) Ps. 130, 3: So du willst, Herr, Sünde zurechnen, wer wird bestehen? Vgl. Hiob 9, 2 (er kann ihm auf Tausend nicht Eins antworten); Ps. 143, 2. — [4]) 2 Cor. 5, 10 (*κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, προς ἃ ἔπραξεν* etc.). — [5]) Matth. 22, 11 ff. Jac. 2, 13 (*κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως*). —

keitshoffnung des Christen wahrhaft ethisirt und von aller pharisäischen Lohnsucht befreit.

§. 79. Die practische Bewährung der Hoffnung im Hinblick auf die ewige Gottesgemeinschaft des neuen Menschen. — Die gehobene Gottinnigkeit und Hoffnungsbegeisterung in der zeitlichen Arbeit auf dem Boden der realen Welt, das Wahrheitsmoment des schwungvollen Idealismus. — Die schlichte Gottergebenheit und Wachsamkeit, das Wahrheitsmoment des nüchternen Realismus.

1. Die bereits hervorgehobenen (§. 78, 1) Hoffnungstugenden des neuen Menschen werden sich in der täglichen Berufsarbeit desselben bewähren müssen. Sie sind es, welche die im Glauben empfangene persönliche Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo (§. 64) stetig nähren und im Hinblick auf das Ziel der Verklärung vollenden helfen. So allein wird die Arbeit auf Hoffnung eine stete Gebetsarbeit in dem Geiste des Herrn, der uns als seine Arbeiter in den Weinberg sendet [1]). So verliert dieselbe jeden Schein egoistischer Glückstheorie und selbstischer Vornehmheit. Sie verklärt sich vielmehr zu einem bescheidenen Gottesdienst mit teleologischer Tendenz. Sie schöpft ihre Kraft, wie ihre Geduld aus dem Born der Verheissung [2]), welche uns in Christo die Gottesnähe bei all unserem Denken und Thun auf Hoffnung verbürgt.

2. Gehobene Gottinnigkeit wird also das characteristische Kennzeichen dieser Arbeit sein [3]). Sie ist der religiöse Kern in aller Hoffnungsbegeisterung des Christen. Sie verleiht der zeitlichen Arbeit auf dem Boden dieser realen Welt jenen höheren Schwung, welchen der Idealismus mit Recht fordert, aber ohne die Hoffnung persönlicher Gottesgemeinschaft des Menschen vergeblich erstrebt. Dass die „Klarheit des Angesichtes Jesu“ [4]) in dem Herzen des auch im Schweisse des Angesichts sein Brod essenden Menschen sich spiegelt, ist das begeisternde Moment für alle, welche bereits hier auf Erden in Hoffnung selig sind und die Gewissheit des Lebens und der Seligkeit in der Vergebung der Sünden haben und besitzen.

3. Gleichwohl darf solche Gottinnigkeit den wahren Christen nie in die Versuchung führen, die Mühsal und Plage täglicher Berufsarbeit zu unterschätzen [5]) und den allmählichen

---

[1]) Matth. 20, 1 ff. — [2]) Jer. 17, 7 ff.; Jes. 35, 1 f. — [3]) Vgl. 1 Joh. 1, 3 (*κοινωνία ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρός* etc.) mit Joh. 17, 18 ff.; Eph. 3, 17.; Röm. 8, 35 ff. — [4]) 2 Cor. 3, 18: Nun aber spiegelt sich in uns Allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht; und wir werden verklärt in dasselbe Bild, von einer Klarheit zur anderen, als von dem Herrn, der der Geist ist. Vgl. 2 Cor. 4, 6. — [5]) Vgl. 2 Thess. 3, 12 (*μετὰ ἡσυ-*

Fortschritt zielsetzlicher Entwickelung seiner kindlichen Gottesgemeinschaft zu vernachlässigen. Denn je tiefer er sich in Hoffnung mit Christo geeint weiss, desto mehr wird er die Erfahrung machen, dass Hoffnung nicht zu Schanden werden lässt[1]. Alle Geduld in der Trübsal und alles Anhalten im Gebet wird den Character schlichter Gottergebenheit an sich tragen müssen, welche die heilsamen Schranken gottgebotener Pflicht nicht überspringt, sondern als Schule des Kreuzes für den inwendigen Menschen nutzt und ausbeutet. So wird mit der Hoffnungsbegeisterung jene Wachsamkeit[2] Hand in Hand gehen, welche der nüchterne Realismus nicht ohne Grund betont. Nur lässt sich dieselbe im practisch-christlichen Hoffnungsleben nicht ohne die Gewissheit der Wiederkunft des Herrn denken, dessen Kommen die gotterlöste Menschheit im Zusammenhange mit den vorbereitenden Zeichen der Zeit fortwährend erwartet[3]. Die Ungewissheit der Stunde verbunden mit der Möglichkeit, dass sie jeden Augenblick sich realisire, erhält jene Wachsamkeit im Gemüth des neuen Menschen, welche ihn vor dem Rausch der Weltseligkeit bewahrt.

§. 80. Die practische Bewährung der Hoffnung in der christlichen Reichsgenossenschaft auf Erden. — Die formelle Mannigfaltigkeit der idealen Lebensziele, das Wahrheitsmoment des individualisirenden Subjectivismus; die wesentliche Einheit des christlichen Gemeinschaftszieles das Wahrheitsmoment des generalisirenden Objectivismus. — Das verkörperte Ideal oder die organisirte und verklärte Leiblichkeit als Ende der Wege Gottes.

1. Die Seligkeitshoffnung des Christen wird im Hinblick auf die Reichsgestalt derselben (§. 77) sich practisch nach einer doppelten Seite hin als Tugend bewähren müssen. Es ist zunächst die suchende Liebe, welche „Alles hoffet“[4] und desshalb das Herz weit macht (Weitherzigkeit und Geduld), um in den Kreis der ersehnten Christusgemeinschaft alle Menschen aufnehmen zu können. Desshalb ist die christliche Hoffnung als Reichshoffnung die eigentliche Missionstugend. Fern von propagandistischem Eifer (Zelotismus und Intoleranz) wird sie alle Glieder des adamitischen Gesammtleibes in ihrer Bestimmung zur Gottesgemeinschaft betrachten und kraft der gemeinsamen Hoffnung jeden in seiner Eigenart als Glied des Ganzen zu fassen und zu gewinnen suchen (wahre Toleranz).

χίας ἐργαζόμενοι) und 1 Thess. 4, 11 (*φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν*) mit Jac. 5, 7 ff. (*μακροθυμήσατε ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου* etc.). — [1]) Röm. 4, 5. — [2]) S. o. Anm. 3 S. 603. — [3]) Matth. 25, 13. Vgl. Anm. 1 f. S. 602. — [4]) 1 Cor. 13, 7 (*πάντα ἐλπίζει*). —

Es ist also die christliche Reichshoffnung das directe Gegentheil von jener Cainitischen Gleichgültigkeit [1]), die sich mit dem „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ entschuldigt. Als Salz und Licht [2]), als die Kraft entschiedenen Zeugnisses auf Grund eigener Heilserfahrung soll sie sich vielmehr bewähren, da bei der wesentlich gleichen Heilsbedürftigkeit aller Menschen (§. 42) es auch nur Eine seligmachende Heilswahrheit [3]) geben kann (wahre Entschiedenheit).

2. So wird die christliche Reichshoffnung in ihrer practischen Bewährung als Tugend dem relativen Wahrheitsmoment in jenem Centralgedanken des individualisirenden Subjectivismus gerecht werden, welcher „jeden nach seiner Façon selig werden“ lässt. Denn sie erkennt willig die formelle Mannigfaltigkeit der idealen Lebensziele im gegliederten Leibe der Gottesmenschheit Christi an [4]). Die liebevolle Hoffnung nivellirt nicht in willkürlichem Unionismus, sondern sucht der Mannigfaltigkeit individueller Begabung und individueller Lebensziele Rechnung tragend, auch die Lebenswege, auf welchen Gott die Einzelnen zu ihrem Ziele führt, in ihrer Verschiedenartigkeit zu begreifen und zu achten. So bewahrt sie den Christen vor der kirchlich-confessionellen Engherzigkeit, welche für alle Menschen die gleiche Annahme eines bestimmt articulirten Glaubensinhalts als Seligkeitsbedingung fordert.

3. Gleichwohl schützt die Gemeinsamkeit der Reichshoffnung vor der Gefahr jenes Subjectivismus, der nur Einzelwesen und Einzelziele kennt und daher die wesentliche Einheit des christlichen Lebensideals verkennt. Nur die Form des Heilsweges ist eine individuell verschiedene. In Christo dem Sünderheilande, dem Haupte der neuen Gottesmenschheit, fassen sich die einzugliedernden Elemente zu höherer Einheit und Gemeinschaft zusammen [5]). Es ist das unverkennbare Wahrheitsmoment des generalisirenden (kirchlichen) Objectivismus, dass er die Reichshoffnung des Christen unterschiedslos an den heilbringenden, bussfertigen Glauben [6]), als an die conditio sine qua non für alle Menschen bindet. Die darauf hinzielende confessionelle Entschiedenheit ist die sittliche Hebelkraft für muthiges und rückhaltsloses Zeugniss der Wahrheit; zugleich

---

1) Gen. 4, 9. — 2) Matth. 5, 13 f. — 3) Apostgesch. 4, 12 (Es ist in keinem Anderm Heil etc.). — 4) Vgl. 1 Cor. 15, 38 (*θεὸς δίδωσιν ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα*). Röm. 12, 4 ff.; 1 Cor. 12, 12 ff.; Eph. 4, 15 f. — 5) Col. 2, 19. — 6) Ebr. 11, 6 (*χωρὶς πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι*). —

bewahrt sie vor jener Proselytenmacherei [1]), die aus personalem und kirchlichem Parteiinteresse hervorgeht. Je höher das Gut steht, welches die christliche Reichshoffnung umfasst, desto weniger können unlautere Mittel zur Erlangung desselben angepriesen werden. In jenem höchsten Gute ist aber das christliche Hoffnungsideal derart verkörpert (§. 74, 3), dass nicht eine Masse seliger Geistwesen (Schatten) sich daselbst zusammenfindet, sondern alle Organisation des diesseitigen Weltlaufs zu gegliederter Vollendung gelangt, jeder Einzelne also seinen Platz im Reiche Gottes angewiesen erhält [2]). Mit der geistleiblichen Verklärung des Hauptes (§. 73) ist auch die verklärte Organisation, die allseitig schöne Gliederung des Leibes verbürgt. Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. — Wenn dieses Ziel christlicher Reichshoffnung wirklich erreicht, wenn in dem ewig seligen Leben das höchste Gut im christlichen Sinne verwirklicht ist, dann wird auch der Höhepunkt des Uebels, der Tod (§. 50 ff.), gänzlich verschlungen sein in den Sieg [3]). Das volle Verständniss dafür kann uns im Zusammenhange unserer Untersuchung erst aufgehen, wenn wir vorher den nothwendigen Kampf des neuen und alten Menschen in seinem empirischen Verlaufe werden ins Auge gefasst haben. Das Ringen nach dem höchsten Gute innerhalb der christlichen Reichsgenossenschaft ist die socialethische Grundvoraussetzung für den heilsamen Besitz desselben.

---

[1]) Vgl. die Warnung des Herrn vor der pharisäischen Proselytenmacherei: Matth. 23, 15 ff. — [2]) Joh. 14, 2 (in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen etc.). — [3]) 1 Cor. 15, 54 ff.

Dritter Abschnitt.

Der Kampf des neuen mit dem alten Menschen

oder

das Ringen nach dem höchsten Gute innerhalb der christlichen Reichsgenossenschaft.

§. 81. Allgemeines über Behandlung und Gruppirung des Stoffes. Der freudige und ernste Character des christlichen Kampfes im Gegensatz zum asketischen Rigorismus und zur quietistischen Laxheit. — Die Antinomie im empirischen Christenleben oder die feindlichen Elemente (Welt- und Gottesreich, Satan und Christus, Fleisch und Geist); die verschiedenen Arten des Kampfes (im Zusammenhang mit der Prüfung, Versuchung, Anfechtung); die eventuelle Entscheidung (Niederlage und Sieg, Fall und Auferstehen). — Die drei Sphären des christlichen Kampfes: Glaubenskampf, Heiligungskampf, Vollendungskampf.

1. Unsere bisherige Darstellung der christlich-sittlichen Weltanschauung bewegte sich gewissermassen in einer steten, bewussten Abstraction. Denn innerhalb der christlichen Heilserfahrung findet sich weder der alte Mensch (Abschn. I) als solcher vor, noch auch lässt sich der neue Mensch (Abschn. II) in seiner idealen und normalen Entwickelung daselbst aufweisen. Das Heilsleben des Christen trägt vielmehr empirisch den Character des steten Kampfes zwischen beiden Elementen. Nur mussten wir, um solchen Kampf richtig zu würdigen, zunächst die beiden Gegensätze, welche in demselben aufeinanderstossen, allseitig kennen lernen. Dann erst lässt sich in Betreff der christlichen Kampfesart ein sachgemässes Urtheil gewinnen. — Mit dem Eintritt des neuen, aus der Gnade in Christo geborenen (§. 54) Heilslebens ist, wie wir sahen (§. 56), keineswegs ein Zustand subjectiver Heiligkeit geschaffen. Die fleischliche Natur (§. 32 ff.) ist dem Christen noch keineswegs genommen, wenn auch die Herrschaft derselben gebrochen erschien (§. 60 ff.). Es besteht vielmehr ein neuer Anlass, ja ein erhöhter Impuls zum Streit, zu einem Kampf auf Leben und Tod; denn dem Geist der Wiedergeburt (dem Gesetz im Gemüthe) stellt sich die ihm noch anhaftende Fleischesnatur (Ge-

setz in den Gliedern) energisch entgegen [1]). Daher lässt sich auch das, was der Friedensfürst in den Seinen bewirkt, sowie das, was er der Welt als ihr Heiland bringt, zunächst nicht wie Frieden empfinden und erfahren. „Zwietracht“ und „Schwert“ gelten ja ihm selbst in gewissem Sinne als Losung [2]); und das „Gewaltthun“ hat er im Gegensatz zu pharisäischer Selbstzufriedenheit als Bedingung für den Eingang in sein Reich hingestellt. Darum können wir uns auch *christliches Tugendleben*, wie wir es allseitig (§. 60 ff., §. 69 ff., §. 78 ff.) betrachtet, schlechterdings nicht ohne *Kampfesform* denken, so lange der Christ mit dem Leibe des Todes behaftet ist [3]). — Die *objective* Nothwendigkeit solchen Kampfes bei Voraussetzung der einmal vor-

---

1) Vgl. Röm. 7, 14–25. Dass die von Paulus hier geschilderte *Antinomie* zwischen dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν und dem νόμος τοῦ νοός in die Erfahrung seines *christlichen* Lebens schlägt, beweist v. 22 schlagend. Denn „Lust an Gottes Gesetz“ hat der inwendige Mensch (vgl. v. 9) nur als ein aus Gott geborener. Röm. 7 schildert die Erfahrung des *Christen*, Röm. 8 die Lebensbewegung des *neuen Menschen* in Christo. Der „neue Mensch“ und der „Christ“ sind aber, wie wir gesehen (§. 53), nicht identisch. — 2) Matth. 10, 34: Ihr sollt nicht wähnen, dass ich gekommen sei, Frieden zu senden (βαλεῖν) auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das *Schwert*. Daher erscheint in den ff. Versen das „*Erregen*“ als ein Entzweien (διχάσαι) mitten in den natürlichen Gemeinschaftsgebilden (Vater und Mutter etc.). Vgl. Luc. 12, 51, wo geradezu die Zwietracht (διαμερισμός) als Zweck seines Kommens bezeichnet wird. Auch ist wohl ins Auge zu fassen, was Christus über das „*Gewaltthun*“ (βιάζεσθαι) als Bedingung des Einganges in das Reich Gottes sagt (Matth. 11, 12; Luc. 16, 16), alles im Gegensatz zu dem *faulen Frieden*, vor welchem auch der Prophet (Jes. 57, 19) warnt. — 3) Die Nothwendigkeit des Kampfes liegt in der Allgemeingültigkeit jenes Satzes begründet, den Christus offenbar auch im Hinblick auf seinen eigenen Seelenkampf in Gethsemane ausspricht: der Geist ist willig (πρόθυμον), aber das Fleisch ist schwach (ἀσθενής). Matth. 26, 41; Marc. 14, 38 etc. Vgl. Gal. 5, 17: das Fleisch gelüstet wider den Geist (ταῦτα *ἀντίκειται* ἀλλήλοις); Jac. 4, 1 werden auch die ἡδοναί als *στρατευόμεναι* ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν bezeichnet. Daher wird dem Christen im Hinblick auf die ihm „anklebende“ Sünde (εὐπερίστατος ἁμαρτία) die Nothwendigkeit vorgehalten durch Geduld in den uns verordneten Kampf (τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα) zu gehen, Ebr. 12, 1 ff. Röm. 12, 21 (lass dich nicht das Böse überwinden, sondern *überwinde* das Böse mit Gutem). 1 Petr. 2, 11. — Dieser innere Kampf wird in der Schrift mit den Ausdrücken *ἀγών* (2 Tim. 4, 7; 1 Tim. 6, 12; Phil. 1, 30), *ἄθλησις* oder *ἆθλος* (Ebr. 10, 32; 2 Tim. 2, 5), *πάλη* (Eph. 6, 12 ff.; 1 Thess. 2, 2), *στρατεία* (2 Cor. 10, 4) bezeichnet, während πόλεμος (Luc. 14, 31; 1 Cor. 14, 8), μάχη (2 Cor. 7, 5), ἔρις (Tit. 3, 9) mehr den Streit wider einen äusseren

handenen Sünde ergiebt sich aus der in Christo, dem wahren Gotteskämpfer (Israel) gipfelnden, heilsgeschichtlichen Reichspädagogie Gottes [1]). Denn auch die erlösungskräftige Herstellung einer gottwohlgefälligen Menschheit (Reich Gottes) ist ein colossaler Befreiungskampf, in welchem die dämonische Macht der Sünde ethisch, d. h. in allmählich geordneter Weise durch geistige Heils-Mächte überwunden wird [2]). — Die subjective Nothwendigkeit des Kampfes liegt in dem organisch fortschreitenden Character aller geistig-sittlichen, psychologischen Lebensentwickelung. Daher muss auch alle Gnadenwirksamkeit sich in der zu heilenden Menschheit selbst als eine allmählich wirksame, befreiende Macht dadurch beweisen, dass sie jenen heilsamen Aufruhr in dem Gewissen weckt, welcher die Bedingung selbsteigner, geistlicher Lebenserfahrung ist. Es giebt kein Gut, geschweige denn ein Heilsgut oder ein höchstes Gut für den Christenmenschen, das ohne Ringen erreichbar wäre (§. 15). Durch die Arbeit des Kampfes wird es zum werthvollen, weil lebendig angeeigneten und deshalb genussreichen Besitz. — In dieser objectiven und subjectiven Kampfesnothwendigkeit liegt für die christliche Askese [3]), welche eins ist mit christlicher Kampfesübung, ein ebenso erhebendes als demüthigendes Element. Der einseitig asketische Rigorismus weiss nur von der Mühseligkeit des Kampfes zu sagen und lähmt dadurch den fröhlichen Kampfesmuth des Christen. Ihm gegenüber werden wir in dem Nachfolgenden stets den freudigen Character desselben zu begründen suchen. Denn der Christ kämpft nicht als Einzelstreiter, sondern als Genosse in der militia Christi, getragen von den Verheissungen der Gnade, ausgerüstet zu geistlicher

---

Feind (ἔξωθεν μάχαι) bezeichnen. — [1]) Im A. B. ist daher Streit und Kampf nicht bloss die Devise für den Einzelmenschen (Hiob 7, 1: muss der Mensch nicht immer im Streit, eigentlich: in der Anfechtung sein auf Erden), sondern für das gesammte Volk, welches die ethische Aufgabe des Streites hat (2 Mos. 13, 17: מִלְחָמָה) und in seinen Stammvätern Israel (שָׂרָה kämpfen, davon יִשְׂרָאֵל vgl. Gen. 32, 28 ff.) und David (wider Goliath 1 Sam. 17, 45) zum Streit bestimmt ist. Daher auch Christus der wahre Israel und sein Volk das Israel Gottes (Gal. 6, 16). — [2]) Sein Werk wird von ihm selbst als Weltüberwindung (Joh. 16, 33) und Satansüberwindung (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) bezeichnet. 1 Joh. 3, 8. — [3]) Der Ausdruck „Askese" (von ἀσκέω üben) ist der Schrift fremd. Das Verbum kommt im Sinne geistlicher Selbstzucht nur einmal vor (Act. 24, 16: ich übe mich selbst zu haben ein unverletztes Gewissen zu Gott). Ueber die Sache aber vgl. namentlich 1 Cor. 9, 27; Ebr. 12, 2 ff. und die Anm. zu §. 86. —

Ritterschaft mit den gottgeschenkten, siegreichen Waffen des Heils [1]). Nichtsdestoweniger wird jene stete Kampfesnothwendigkeit für den Christenmenschen als eine heilsame Demüthigung sich erweisen, die ihn bewahrt vor leichtfertiger Siegesgewissheit oder fauler Bequemlichkeit auf dem Ruhekissen angeblicher Rechtfertigung. Jenem laxen Quietismus gegenüber, der die Anstrengung der Askese scheut und den Wiedergeborenen in Seligkeitsgenuss einwiegt, gilt es immer wieder, auf die ernste Seite der täglichen Erneuerung hinzuweisen [2]). Die stete Kampfesform der Tugend muss den Christenmenschen klein machen. Denn sie ist ein Zeugniss des „Nochnichtergriffenhabens" [3]). Sie ist ein Beweis der noch anklebenden Sünde, welche ein tägliches Sterben (Abnehmen) in der Busse und ein tägliches Aufleben (Zunehmen) in dem Gnadenstande nothwendig macht [4]).

2. Trotz alle dem ist der christliche Kampf specifisch unterschieden von der jammervollen Sisyphus-Arbeit des natürlichen Menschen [5]). Der vom Gewissen erregte Antagonismus gegen die zuchtlose Bethätigung der bösen Lust (§§. 33 u. 41) erwies sich uns in dem alten Ich als hoffnungslos (§§. 42. 50), weil die knechtende Macht der Sünde ihn weder zum Frieden des Gewissens, noch zur Freiheit und Lust im Guten gelangen liess. Anders steht es mit dem Christen. Der in demselben vor sich gehende Kampf wird sich uns im Gegensatz zu dem ohnmächtigen Antagonismus des alten Menschen als ein erfolgreicher und hoffnungsvoller characterisiren, erstens in Betreff der feindlichen Elemente (a), die einander gegenüberstehen; zweitens durch die Art und Weise, wie diese feindlichen Gegensätze in normaler Weise mit einander ringen (b); drittens durch die eventuelle Entscheidung (c), die der Kampf zur Folge hat.

a. Die feindlichen Gegensätze sind keineswegs blos Geist und Fleisch, oder das bessere Ich und die anhaftende böse Lust [6]); sondern in dem persönlichen Einzelkampf des Chri-

---

[1]) 2 Cor. 10, 4: denn die Waffen unserer Ritterschaft (στρατεία) sind nicht fleischlich, sondern mächtig durch Gott zu zerstören die Befestigungen. Vgl. Eph. 6, 12 ff. etc. s. o. Anm 3 S. 610. — [2]) Röm. 12, 2 ff. Eph. 4, 23 ff. Col. 3, 9 etc, — [3]) Phil. 3, 12 ff. 2 Cor. 12, 7 ff. (der σκόλοψ τῇ σαρκὶ ist das Demüthigende nach Pauli eigener Erfahrung). — [4]) Vgl. 1 Cor 15, 31 (καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω) und das Losungswort des Busspredigers: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen" (ἐλαττοῦσθαι = klein und gering werden). Joh. 3, 30. — [5]) Vgl. 1 Cor. 9, 27: Ich fechte also, nicht als der in die Luft streichet etc. — [6]) Σὰρξ κατὰ τοῦ πνεύματος Gal. 5, 17; Röm. 7, 15. 23 (αὐτὸς ἐγώ). —

sten kommt der makrokosmische Riesenkampf zwischen Gottesreich und Weltreich, zwischen Christi Lebensmacht und Satans Todesgewalt zum Austrag [1]). Der Christ weiss sich also in seinem individuellen Kampfe getragen von den socialethischen Mächten des Himmelreiches, dem er durch die Gnade des heiligen Geistes eingegliedert worden ist (§. 56, 3).

b. Die Art und Weise des christlichen Kampfes ist aber nicht bestimmt durch die stete Uebermacht der bösen Lust, wie beim natürlichen Sündendienste. Vielmehr empfindet der Christ das böse Element nicht mehr als eigenste Herzenslust, sondern als hemmende Last, da das Centrum des Personlebens, der Innensinn für Gott gewonnen ist [2]). Daher tritt die Sünde in peripherischer Weise [3]) an den neuen Menschen heran und wird von ihm als Prüfung, als ein Kreuz, als eine Züchtigung schmerzlich empfunden. Sie wird zur Versuchung, sobald der Wille des Ich auf die Lust einzugehen im Begriff steht. Die Versuchung steigert sich zur (hohen, geistlichen) Anfechtung, sobald ein zeitweiliges Gleichgewicht zwischen dem alten und neuen Wesen eintritt und eine schmerzliche Ungewissheit seiner Gotteskindschaft für das Bewusstsein des Christen eintritt. In all diesen Gefahren gilt es, die geistlichen Kampfesmittel (Wort Gottes, Gebet, Selbstzucht) in richtiger Weise zu bestimmen und zu gebrauchen [4]).

c. Die eventuelle Entscheidung aber muss den Nachweis liefern, dass der Christ nicht ziellos oder hoffnungslos, als aufs Ungewisse, kämpft. Zwar ist die Möglichkeit und Wirklichkeit der Niederlage, des Falles aus dem Gnadenstande bei eintretenden Schwankungen oder dauerndem Rückfall in den

---

[1]) Vgl. oben Anm. 2 S. 611. S. a. Ebr. 2, 14; 2 Tim. 1, 10. Matth. 12, 28 ff. (der Stärkere kommt über den Starken etc.). — [2]) Röm. 7, 22 ff.; 6, 6 ff. (lasset uns hinfort der Sünde nicht mehr dienen — *μὴ βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* etc.). — [3]) Vgl. den Ausdruck *εὐπερίστατος* in Ebr. 12, 1 und die Betonung des Gedankens, dass nicht Ich das Böse thue, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Röm. 7, 20. — [4]) In der Schrift wird der Ausdruck *πειρασμὸς* (*πειράζεσθαι*) in allen drei Bedeutungen gebraucht, als Prüfung (verwandt mit *δοκιμὴ*, *δοκιμασία*, *παιδεία* — Ebr. 12, 5 ff.; 1 Petr. 1, 7; Ebr. 2, 9; 2 Cor. 8, 2 etc.) namentlich Jac. 1, 2 und 1 Petr. 1, 6; 4, 12 (wo die *πύρωσις* als *πρὸς πειρασμὸν* d. h. zur Erprobung geschehend bezeichnet wird), als Versuchung bes. Jac. 1, 13 ff.; Luc. 4, 13; 8, 13; 1 Cor. 10, 13; 1 Tim. 1, 9; endlich als Anfechtung Jac. 1, 12; Matth. 26, 41; Luc. 22, 40 ff.; Gal. 4, 14. —

Sündendienst nicht ausgeschlossen, so lange der Antagonismus währt. Gleichwohl erscheint dem aufrichtig ringenden Christen die momentane Ueberwindung in Einzelanfechtungen wie der schliessliche Gesammtsieg durch die Verheissung des Gnadenbeistandes Gottes und durch jenen urbildlichen Kampf Christi verbürgt, in welchem er den Satan unter die Füsse getreten und für uns die Welt überwunden hat [1]).

3. Die genannten characteristischen Momente christlichen Kampfes müssen sich in allen Entwickelungsstufen des christlichen Heilslebens geltend machen. Weder die Neugeburt im Glauben, noch die Heiligung in der Liebe, noch die Vollendung in der Hoffnung können sich ohne den feindseligen Widerspruch des alten Wesens vollziehen, welches allmählich in den Tod gegeben werden muss. Daher kann auch im wirklichen Todeskampfe jener Antagonismus erst als gänzlich überwunden betrachtet werden [2]). Wir werden also in den folgenden Capiteln zuerst von dem Glaubenskampfe mit Beziehung auf die Wiedergeburt oder den Anfang der Gotteskindschaft, sodann vom Heiligungskampfe mit Beziehung auf den Fortschritt des neuen Lebens in der Liebe, und endlich von dem Vollendungskampfe mit Beziehung auf das Hoffnungsziel des christlichen Lebens zu reden haben. In jeder dieser Kampfessphären wird auf die oben (sub a, b, c) hervorgehobenen, für den christlichen Kampf wesentlichen Gesichtspunkte Rücksicht zu nehmen sein.

---

[1]) Joh. 16, 33. S. die Anm. 1 ff. S 611. Vgl. die Verheissungen des Sieges (*νίκη, νικάω, ὑπερνικᾶν*) Matth. 16, 18; 1 Joh. 5, 4; Apok. 2, 7 ff.; 3, 5 ff.; Röm. 8, 37; und die Warnungen vor einem möglichen Fall aus dem Gnadenstande Gal. 5, 1 ff.; 1 Cor. 10, 12 (wer sich lässt dünken, er stehe, mag wohl zusehen, dass er nicht falle); Röm. 11, 20 ff. (*μὴ ὑψηλοφρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ*). 1 Joh. 2, 19 ist nicht entgegen. S. u. §. 84. — [2]) Diese drei Kampfessphären erscheinen 1 Thess. 1, 3 angedeutet in dem *ἔργον τῆς πίστεως* (vgl. 1 Tim. 6, 12: *καλὸς ἀγὼν τῆς πίστεως*), in dem *κόπος τῆς ἀγάπης* (vgl. Röm. 8, 37) und der *ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος* (vgl. Ebr. 12, 1 ff.). —

Erstes Capitel.

Der Glaubenskampf oder der Kampf der Wiedergeburt.

§. 82. A. Die **feindlichen Elemente**, wie sie bereits in der Wiedergeburt des **Kindes** keimartig verborgen liegen, oder der „geistliche Streit“ als beginnend mit der Taufe. — Der **bewusst** werdende Gegensatz im Process der Bekehrung. — Die empirischen **Gegensätze**: Unglaube und Aberglaube, **Zweifel** und **Sicherheit**, **Trotz** und **Verzagtheit** gegenüber dem wahren Glauben mit seiner kindlichen Zuversicht und bussfertigen Wachsamkeit, mit seiner selbstlosen Demuth und seinem freudigen Muth.

1. Dass der Anfang des neuen Lebens im Christenmenschen sich nicht ohne Kampf zwischen Natur und Gnade, Satans- und Gotteswirkung vollziehen kann, zeigt sich bereits bei der Wiedergeburt des Kindes durch die Taufe. Denn mit derselben beginnt keimartig (§. 58) jener Befreiungsprocess (§. 56, 1), welcher alle magische Plötzlichkeit oder zwingende Gewalt ausschliesst (§. 56, 2). Der socialethische Kampfescharacter jenes Anfangs erweist sich aber darin, dass der noch unmündige, unbewusste Mensch, welcher von Natur ein Kind des Zornes ist (§. 29, 3), in den Leib Christi eingegliedert und der Gaben des Geistes derart theilhaftig wird, dass seine Zugehörigkeit zur alten Menschheit dadurch nicht aufgehoben oder gänzlich vernichtet wird. Er ist vielmehr aus Gnaden als ein Kind Gottes in **die** Heilsgemeinschaft aufgenommen worden, welche ihn zu einem erfolgreichen Streit gegen Fleisch und Blut befähigt und begabt[1]). Die Geburt aus dem Geist steht also der Geburt aus dem Fleisch feindlich gegenüber[2]). Deshalb beginnt eben mit der Taufe jener „geistliche Streit“, der zwischen dem Gottes- und Weltreich, zwischen Kindessinn und Eigensinn in uns vorgeht und zu welchem jeder Mensch als ein Christo einverleibtes Glied der Heilsgemeinde berufen ist.

---

[1]) Daher stellt die Schrift das *τέκνον φύσει ὀργῆς* (Eph. 2, 3 ff.) in Gegensatz zu den himmlischen Wesen (*τὰ ἐπουράνια*), in welches die *τέκνα ἀγαπητά* (Eph. 5, 1 ff.) als „Kinder des Lichts“ (*τέκνα φωτός* Eph. 5, 9) versetzt sind. — Ebenso werden Matth. 13, 38 die „Kinder der Bosheit“ den „Kindern des Reichs“ gegenübergestellt. — [2]) Joh. 3, 3 ff. Col. 2, 11 ff. Röm. 6, 3 ff. — Vgl. auch den Gegensatz „von Oben“ und „von Unten“ (*ἐκ τῶν ἄνω καὶ ἐκ τῶν κάτω εἶναι*). Joh. 8, 23 ff. — Darauf gründet sich auch die alte Idee des Exorcismus bei der Taufe. —

2. Die Erfahrung dieses zunächst noch verborgenen, aber unleugbar vorhandenen Gegensatzes giebt sich zunächst in dem Verlauf christlicher Erziehung kund. Indem dieselbe den Keim des neuen Menschen, jenen Senfkornglauben im Kinde zu entfalten und durch die Macht christlicher Glaubensüberlieferung zu stärken sucht, hat sie stets mit dem Widerstande des unkindlichen Eigensinnes und der bösen Lust zu ringen. In dem allmählich erwachenden Gewissen wirkt sich derselbe zu bewusster Form aus und gestaltet sich schon früh als sollicitirendes Element in dem fortschreitenden Process der Bekehrung. In den ersten Kundgebungen bussfertiger Sinnesänderung hat alle christlich bewusste und heilsame Selbstentzweiung ihren schmerzlichen Ursprung. In Folge dessen lässt sich als erfahrungsmässiges Grundgesetz im Reiche Christi der Satz feststellen: nur unter Voraussetzung stetig fortschreitender Ertödtung des alten, adamitischen Eigenwillens [1]) kann der Geist der Wiedergeburt und Gotteskindschaft, d. h. der gottgeschenkte Glaube erhalten und bewahrt werden [2]).

3. Die zu überwindenden Feinde in diesem stetigen Glaubenskampfe lassen sich aber nicht mehr einfach als nackter Unglaube und Aberglaube bezeichnen, wie sie den Naturzustand des alten Menschen characterisiren (§§. 30 u. 33). In diesem Fall wäre überhaupt kein Christenstand mehr vorhanden (§. 84, 2) oder der Geist der Wiedergeburt müsste bereits auf den Nullpunkt gesunken sein, womit eben der christliche Glaubenskampf als solcher aufhörte. Vielmehr schleichen sich die durch die Wiedergeburt zurückgedrängten und niedergehaltenen Elemente des Un- und Aberglaubens kraft der Versuchungen des Fleisches, der Welt und des Teufels in der Form des Zweifels [3]) oder der Sicherheit [4]), der Verzagtheit [5]) oder des

[1]) Vgl. 2 Cor. 4, 10. 16 (*πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ*). 1 Cor. 15, 31. — [2]) 1 Joh. 3, 3; 5, 1 ff. — [3]) Vgl. die Schilderung des Zweifels (*διακρίνεσθαι, ἀνὴρ δίψυχος*) Jac. 1, 6 ff.; Matth. 21, 21. — Es hängt der Zweifel mit dem zusammen, was der Herr ein „Sichärgern" an ihm (*σκανδαλίζεσθαι*) nennt. Matth. 13, 21; vgl. Matth. 14, 31, wo der Herr dem sinkenden Petrus zuruft: warum zweifeltest du (*τί ἐδίστασας;*)! — Joh. 20, 24 ff. (der zweifelnde Thomas). — Phil. 2, 14 werden die Zweifelgedanken (*διαλογισμοί*) mit dem Murren (*γογγυσμός*) in Zusammenhang gebracht. — [4]) Die Warnungen vor Sicherheit vgl. Anm. 1 S. 614. bes. Röm. 11, 20 ff.; 1 Cor. 10, 12; Phil. 2, 12. Vgl. 1 Thess. 5, 21 (prüfet Alles) und 1 Joh. 4, 1 ff. (prüfet die Geister). — [5]) Die „Verzagten" (*δειλοί*)

Trotzes[1]) in das Innenleben des Christen ein. Zweifel und Verzagtheit gemahnen noch an den Unglauben des natürlichen Menschen und hängen innerlich mit dem factisch noch unbefestigten Glauben (Kleinglauben) des Christen zusammen. Sicherheit und Trotz sind mehr mit dem Aberglauben des alten Menschen verwandt und erscheinen als Ausartungen des vermeintlich schon befestigten Christenglaubens (Starkglaubens). Der Zweifel lässt sich als das misstrauende Schwanken des kritiksüchtigen Verstandes gegenüber der Allgemeingültigkeit göttlicher Offenbarungswahrheit bezeichnen (Vernunft-Zwiespalt). Die Verzagtheit erweist sich als die selbstquälerische Ungewissheit des Herzens in Betreff der uns persönlich geltenden Gottesverheissungen (Willens-Zwiespalt). Die Sicherheit ist die träge Bestimmtheit des kritikscheuen Geistes auf Grund fertiger Offenbarungsauctorität (Vernunft-Abgeschlossenheit). Der Trotz kennzeichnet sich als übermüthiges Rechnen des Herzens auf göttliche Gnadenzusage (Willens-Abgeschlossenheit). — Je nach der Eigenart des Menschen und der ihn umgebenden geistigen Atmosphäre wird die eine oder andere Gefahr sich bei dem christlichen Glaubenskampfe in den Vordergrund drängen, so dass keine derselben an und für sich als die grössere bezeichnet werden kann. Nur im Zusammenhange mit bestimmten, allgemein herrschenden Geistesrichtungen oder individuellen Versuchungen lässt sich ein verschiedenes Maass ihrer Gefährlichkeit zeitweilig feststellen. An und für sich berühren sich die beiden genannten Feindespaare so nahe, dass sie, obwohl entgegengesetzte Extreme, doch leicht in einander übergehen oder in demselben Gemüthe Platz greifen. Daher drohen sie in gleichmässiger Oppositionsmacht dem wahren Glauben (§. 57) den Untergang. Der Zweifel, selbst nur das Zerrbild der nüchternen Wachsamkeit, untergräbt die kindliche Zuversicht des Glaubens; die Sicherheit, selbst nur die Carricatur der kindlichen Zuversicht, zerstört die bussfertige Wachsamkeit desselben. Die Verzagtheit hat nur den Schein selbstloser Demuth und verliert daher den freudigen Muth des Glaubens. Der Trotz ist nur die krank-

---

werden Off. 21, 8 mit den Ungläubigen (ἄπιστοι) und Abgöttischen in Eine Kategorie gestellt. — Der Herr bezeichnet sie als „Kleingläubige" (ὀλιγόπιστοι) Matth. 6, 30; 8, 26; 16, 8 etc. Den Gegensatz dazu bildet das „Gefestigtsein des Herzens durch Gnade" (χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν). Ebr. 13, 9. — [1]) Ueber den Trotz des Herzens im Zusammenhang mit der Verzagtheit vgl. Jer. 17, 9.

hafte Gestalt des freudigen Muthes und verleugnet die kindliche Demuth des wahren Glaubens (vgl. §. 60 ff.).

§. 83. B. Die rechte Art des Glaubenskampfes im Gegensatz zum laxen (heterodoxen) und rigoristischen (orthodoxen) Extreme. — Falsche Compromisse, falscher Glaubenszwang. — Die wahren Kampfesmittel: Wachsamkeit und Gebet, Wort Gottes und Gnadenmittel, christliche Glaubensgemeinschaft.

1. Den Einblick in die rechte Art des Glaubenskampfes gewinnt der Christ zunächst durch die ethisch-ernste Beurtheilung der beiden Abwege, welche einen erfolgreichen Sieg über die dem Glaubensleben drohenden Feinde in Frage zu stellen geeignet sind. Die Eine Gefahr liegt in jener laxen Kampfestheorie, welche den Feinden auf halbem Wege entgegenkommt, um gleichsam freundschaftlich mit ihnen zu unterhandeln. Es ist das die specifisch heterodoxe Einseitigkeit, welche zwar die trotzige Sicherheit für sittlich unerlaubt hält, aber mit dem zagenden Zweifel liebäugelt. Indem das verwerfliche Misstrauenselement in dem letzteren verkannt und die Bedeutung der reinen Lehre im Glaubensleben des Christen unterschätzt wird, erscheint der Zweifel gleichsam als berechtigt und wird mit dem Nimbus ehrlicher Wahrheitsliebe umkleidet. — Die entgegengesetzte Tendenz giebt sich im rigoristischen Extrem kund: die genannten Feinde des inneren Glaubenslebens werden äusserlich zurückgedrängt, um sie durch Ueberhören und Uebertäuben oder durch asketische Mittel unschädlich zu machen. Dieses mit der Orthodoxie Hand in Hand gehende strategische Verfahren richtet sich vorzugsweise gegen jegliche Berechtigung des Zweifels und geräth daher in eine Ueberschätzung der abstracten Glaubensauctorität; jene trotzige Sicherheit wird daher mit dem euphemistischen Namen der Glaubensentschiedenheit bezeichnet und gerechtfertigt.

2. In jenem Fall wird nur die trotzige Sicherheit von der Verzagtheit und Zweifelsucht des Unglaubens verdrängt. Es ist die Theorie der falschen Compromisse, welche in jedem (subjectiv ehrlichen oder objectiv geschichtlichen) Irrthum bereits den Weg zur Wahrheit findet und daher alle Unterschiede des Glaubensinhalts der sogenannten persönlichen Ueberzeugungstreue zum Opfer bringt. Bei Ueberschätzung misstrauender Kritik geht der Ernst der Wahrheitsliebe, das Interesse für die Glaubensbestimmtheit verloren, und die Skepsis feiert ihre Triumphe, indem sie das Mysterium und die Probleme des Glau-

bens leichtfertig beseitigt [1]). In dem andern Fall tritt nur die trotzige Sicherheit abergläubischer Art an die Stelle des zagenden Zweifels. Es ist das die Maxime des falschen Glaubenszwanges, der nicht blos die zarte Mannigfaltigkeit und Freiheit in den Entwickelungsstadien des Glaubens zerstört, sondern auch für die relativ berechtigten Momente des Zweifels und des historisch gewordenen Irrthums kein Sensorium hat. Daher gelingt ihm auch nicht die Ueberwindung desselben. Das Recht kritischer Prüfung wird in Misscredit gebracht und mit der Monopolisirung des fertigen Glaubensbesitzes die Heiligkeit der Ueberzeugung und das Recht der Gewissensfreiheit mit Füssen getreten [2]).

3. Dagegen wird die wahre Art des christlichen Glaubenskampfes sich in der mit Gebet und Wachsamkeit verbundenen Hingebung an das Glaubensobject und Aufrichtigkeit der steten Erforschung desselben vollziehen [3]). Mag die Gefahr in Form der Prüfung, Versuchung oder hohen Anfechtung an den inwendigen Menschen herantreten; stets wird sich der Christ dessen bewusst bleiben, dass der schwache und schwankende Glaube nur durch innerliches Schöpfen aus dem Quell der Gnade (§. 61) gestärkt werden kann [4]), und dass der starke Glaube nur durch wachsame Selbstkritik vor Erstarrung bewahrt zu werden vermag [5]). Zugleich aber soll die Lebensmacht des Glaubens gegenüber den bis zu dämonischer Höhe sich steigernden Anfechtungen durch die Besinnung auf seinen Ursprung unter der Schule des Kreuzes gefestigt und vertieft werden. Das Wort Gottes, das ihn erzeugt hat, wird sich da als ein Schwert des Geistes erweisen [6]). Und der lebendige Christus, der sich in dem Wort und den

---

[1]) Daraus entstehen die *αἱρέσεις* und *διχοστασίαι*, vor denen die Schrift warnt. Vgl. Gal. 5, 20; 1 Cor. 11, 19; Röm. 16, 17; 1 Cor. 3, 3 etc. S. a. die Warnung Pauli Gal. 1, 15 f. und 2 Tim. 2, 13 (halte an dem Vorbilde der heilsamen Worte etc.). — [2]) Vgl. dagegen die Warnung des Herrn gegen die Pharisäer Matth. 23, 3 ff. — [3]) Matth. 26, 41 (Wachet und betet, dass ihr nicht in Anfechtung fallet). 1 Petr. 5, 8 (Seid nüchtern und wachet). — [4]) 1 Cor. 1, 8 (der Herr wird euch fest behalten bis ans Ende etc.); vgl. 10, 13 (*πιστὸς ὁ θεός* etc.). — Luc. 22, 32 (Ich habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre). — 1 Thess. 5, 24 (Getreu ist, der euch berufet, welcher wird es auch thun). Ps. 34, 19; 51, 19. — [5]) „Der Glaube ist nicht Jedermanns Ding. Aber der Herr ist treu, der wird euch stärken und bewahren vor dem Argen." 2 Thess. 3, 2 ff. — [6]) Vgl. bes. Eph. 6, 13 ff. (nehmet das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes). 1 Thess. 5, 8. 1 Cor. 16, 13; 1 Joh. 2, 14. —

Gnadenmitteln der angefochtenen und heilshungrigen Seele immer wieder darbietet, wird seine stärkende und tröstende Macht bewähren. Endlich aber soll der Christ, in dem Bewusstsein, dass er seinen Glauben nur innerhalb der christlich kirchlichen Reichsgenossenschaft empfangen hat (§. 56 u. 62), pietätvoll die Gemeinschaftstradition ehren und aus der gemeinsamen Erbauung und der Absolution neue Stärkung in den Prüfungen und Anfechtungen seines Glaubenslebens suchen und finden[1]).

§. 84. C. Die eventuelle Entscheidung im Glaubenskampfe. — Die Möglichkeit oder Wirklichkeit eines Falles aus dem Gnadenstande oder eines Verlustes des Geistes der Wiedergeburt, gegenüber der trotzigen (weltförmigen oder pietistischen) Sicherheitstheorie. — Die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines siegreichen Glaubensfortschrittes, gegenüber der verzagten (weltförmigen oder pietistischen) Schwankungstheorie. — Die Siegesgewissheit in der Gemeinschaft mit Jesu, dem Anfänger und Vollender des Glaubens.

1. Dass die Wiedergeburt selbst (§. 82), sowie der entwickelte Bestand derselben in der Bekehrung (§. 59), nur in Kampfesform sich vollziehen kann, ist der Beweis dafür, dass auch eine eventuelle Entscheidung in bonam oder malam partem möglich sein muss. Das liegt im Wesen des Kampfes, welcher einerseits die Gefahr der Niederlage in sich schliesst, andrerseits nur als Fortschritt zum Siege Erfolg haben kann. Möglichkeit und Wirklichkeit eines Falles aus dem Gnadenstande der Kindschaft will jener trotzigen Sicherheitstheorie gegenüber beleuchtet sein, welche bald in weltförmiger Weise die Gnade auf Muthwillen zieht, bald in pietistischer Art die Unverlierbarkeit der einmal geschmeckten Gnade behauptet[2]). — Möglichkeit und Nothwendigkeit eines siegreichen Glaubensfortschritts müssen wir gegenüber der verzagten Schwankungstheorie betonen, welche entweder in weltförmiger Weise sich mit der

---

[1]) Vgl. Apostgesch. 2, 42. 46 (Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brodbrechen und im Gebet etc.). — [2]) Vgl. Luc. 8, 13, wo der Herr von denen spricht, welche „eine Zeit lang glauben, aber in der Zeit der Anfechtung abfallen“ (ἀφίστανται). Jenes „wo es möglich ist“ (εἰ δυνατόν), das Christus bei den Versuchungen zum Abfall in der Endzeit hervorhebt, sagt nur dasselbe aus, wie 1 Joh. 2, 19 (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν). Aus dem eventuellen Abfall ergiebt sich oder zeigt sich, dass sie nicht zu den Auserwählten gehörten. Diese können allerdings nicht fallen, weil zu den Auserwählten nur „die bis ans Ende Beharrenden“ (Matth. 24, 12) gehören, welche nur Gott der Herr kennt. Nicht alle, welche wirklich im Glauben gestanden, sind deshalb auch „Erwählte“. Vgl. 1 Cor. 10, 12; Gal. 5, 4; Apok. 2, 5; Röm. 11, 20 ff. mit Ebr. 6, 4 und 2 Petr. 2, 10 ff. —

Halbheit der Glaubenserfolge begnügt, oder in pietistischer Weise über die Ohnmacht des Glaubens seufzt. In beider Hinsicht werden wir sehen, dass Stillstand im Glaubensleben undenkbar ist [1]). Zugleich ist es ethisch bedeutsam, dass sich die weltförmige und pietistische Form dieser Extreme häufig berührt.

2. Gegenüber der falschen Sicherheitstheorie haben wir zunächst den möglichen oder thatsächlichen Eintritt eines Schiffbruchleidens am Glauben [2]) oder eines Falles aus dem wirklich dagewesenen Gnadenstande [3]) zu beschreiben. — Die Niederlage besteht nicht in der zeitweiligen, schmerzlich empfundenen Glaubensschwachheit oder -Schwankung [4]). Auch darf sie nicht mit dem momentanen Mangel des seligen Gefühls göttlicher Gnadengegenwart identificirt werden [5]). In jenem Fall liegt nur eine Krankheitsgefahr vor, welche durch die genannten Kampfesmittel überwunden und geheilt sein will. In diesem Falle hat sich die Eigenart d e s Glaubens zu bewähren, der nicht auf Sehen und Fühlen, sondern auf den Fels göttlicher Verheissung und Treue baut [6]). Allerdings ist der sogenannte „fühllose Glaube“ kein Symptom der siegreich starken Natur desselben, sondern nur ein Erweis seines Angefochtenseins. Aber die Bewährung des Glaubens in solchem Fall zeigt ihn als den überwindenden, der nach der schmerzlichen Oede des Gefühls der Gottverlasseneit wieder zu dem normal empfundenen, beseligenden Gefühl der Gottesgemeinschaft in Christo gelangen muss [7]). — Ein wirklicher Fall aus dem Gnadenstande tritt nur

---

1) Vgl. Eph. 4, 13 f. (bis dass wir Alle hinankommen zu einerlei Glauben) mit v. 3 f. (seid eifrig zu b e w a h r e n die Einigkeit im Geist). S. a. 1 Cor. 15, 58 (nehmet immer zu in dem Werk des Herrn) und 1 Petr. 2, 2 f. — 2) Vgl. 1 Tim. 1, 18 f., wo Paulus den Timotheus ermahnt, dass er eine „gute Ritterschaft“ (*καλὴν στρατείαν*) übe, damit er ein gutes Gewissen habe, welches Etliche von sich gestossen und am Glauben Schiffbruch erlitten haben“ (*περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*). Es gilt eben, „das Geheimniss des Glaubens in reinem Gewissen zu haben“ (1 Tim. 3, 8). — 3) Ebr. 6, 4. Hier ist von solchen die Rede, welche „einmal erleuchtet, g e s c h m e c k t haben die himmlische Gabe und theilhaftig worden sind des heil. Geistes“ etc. und doch wieder abfallen (*παραπέσοντας*). S. weiter unten §. 90. — 4) „Herr ich glaube, hilf meinem Unglauben“ Marc. 9, 24, — Luc. 17, 5 (*πρόσθες ἡμῖν πίστιν*). — 5) Ps. 73, 26 (Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten etc.) mit 34, 19; 51, 19 (die Opfer, die Gott wohl gefallen, sind ein geängstetes Herz). — 6) Joh. 20, 29 (Selig sind, die nicht sehen und doch glauben). Röm. 4, 19 (der Glaube Abrahams, welcher nicht zweifelte an der Verheissung, sondern ward s t a r k im Glauben und gab Gott die Ehre etc.) — 7) Der Typus dafür ist Christi eigene Anfechtung

dort ein, wo der Kampf momentan oder dauernd sistirt, d. h. wo er thatsächlich eingestellt wird, was gerade in Folge der Herrschaft jener trotzigen Sicherheitstheorie nahe liegt. Sobald der inwendige Mensch in die ungläubige Richtung des alten Wesens einwilligt, indem er vor Allem die sündenvergebende Gnade als eine ihm persönlich geltende verwirft oder muthwillig verscherzt, hat er den Geist der Wiedergeburt verleugnet [1]). Je nach dem schuldbedingenden Maass solcher Glaubensverleugnung, d. h. je nachdem sie mehr oder weniger wider besseres Wissen und Gewissen geschieht, muss auch die Wiederherstellung zum Glaubensstande sich verschieden gestalten. Jedenfalls ist die aufrichtige Busse und erneute Bekehrung (§. 59) der einzige Weg zur Rückkehr. Daher kann auch im Falle der gänzlichen Abstumpfung des Gewissens oder der verstockten Lästerung der Gnade ein Zustand innerer Bussunfähigkeit eintreten, der jenen Weg nicht mehr offen lässt. Die eintretende Herzensverhärtung würde die Niederlage im Glaubenskampfe als eine irreparable erscheinen lassen, — ein zwar möglicher, aber für menschliches Auge nicht sicher zu bestimmender Fall. So sehr in jeder Glaubensverleugnung der Keim zu jener sogenannten „Sünde wider den heiligen Geist" enthalten ist [2]), so wenig dürfen wir für die noch währende Gnadenfrist auf Erden die Möglichkeit der Umkehr verneinen. Jedenfalls lässt sich jener dauernde Fall aus dem Gnadenstande nur in empörerischem Trotz, dessen Kehrseite die Verzweiflung ist, vollzogen denken; so lange noch das Schuldgefühl rege und der Schmerz über den Abfall lebendig ist, kann auch jene absolute Niederlage noch nicht als eingetreten betrachtet werden (vgl. §. 90. C.).

3. Gegenüber der krankhaften Schwankungstheorie werden wir für das Leben in der Wiedergeburt die Forderung stellen müssen, dass der Glaube positive Fortschritte mache zu siegreicher Gewissheit. Denn der Stand des Glaubens ist nicht ein Stand ungewisser Meinung; sondern er weiss sich getragen von der siegreichen Macht der Gnade [3]). Deshalb trägt er in

---

in Gethsemane (Matth. 26, 38 ff.) und sein Ringen am Kreuz (Matth. 27, 46). Auch redet der Herr von seinen *πειρασμοῖς* Luc. 22, 28. — [1]) S. o. Anm. 3 S. 621. Vgl. 2 Petr. 2, 20 ff. (das Letzte ist ärger geworden, denn das Erste). Matth. 12, 45. — [2]) Vgl. Matth. 12, 31 ff. (*ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία*) mit Ebr. 6, 4 f.; 10, 26; 2 Petr. 2, 10 ff. Eph. 4, 30 (*λυπεῖν τὸ πνεῦμα ἅγιον*). — [3]) Röm. 8, 38 (ich bin gewiss, *πέπεισμαι γάρ*, dass mich nichts scheiden kann von der Liebe Gottes etc.). Col. 2, 7 f.: seid gewurzelt und erbauet in ihm und fest im Glauben (*βεβαιούμενοι ἐν τῇ*

sich „den Sieg, der die Welt überwindet." Freilich darf der Christ, so lange er im Glauben und nicht im Schauen wandelt, ein anfechtungsloses Glaubensleben weder erwarten, noch erstreben. Ein abschliessender Triumph mit Friedensschluss ist selbst für den Glaubenshelden nicht denkbar [1]). Aber eine innere Siegesgewissheit ist nicht bloss möglich, sondern als Symptom gesunder Glaubensfreudigkeit [2]) nothwendig und berechtigt. Im Einzelfall inneren Ringens tritt ein Glaubenssieg ein, sobald durch Gottes Gnade und die Kraft der Sündenvergebung der Christ sich aufgerichtet und zu neuem Kampf gehoben fühlt; oder sobald er einen besonderen Punkt seines Zweifels und seiner Verzagtheit durch die Erfahrung der Gotteskraft im Evangelium überwunden sieht. Dauernd wird der siegreiche Glaubensfortschritt durch die tägliche Vertiefung der Gemeinschaft mit dem Herrn, den die christliche Heilserfahrung als den „Anfänger und Vollender des Glaubens" sich zu eigen macht [3]). Und je mehr die persönlich erfahrenen Glaubenssiege als Gabe und Geschenk des Geistes Jesu in kindlicher Dankbarkeit erkannt und gepriesen werden, desto mehr erweitert sich das Interesse für die universellen Glaubenssiege, welche die Gemeinschaft des Glaubens (die Kirche) wider den Zeitgeist des Unglaubens zu erringen hat. Weit entfernt davon, den Christen in geistliche Sicherheit zu versenken, wird jedes Stadium siegreichen Glaubensfortschritts mit erneuter Demüthigung zugleich ein verstärkter Beweggrund zu ernstem Heiligungskampfe sein. —

πίστει). 1 Thess. 4, 10 f. (παρακαλοῦμεν ὑμᾶς, περισσεύειν μᾶλλον). 2 Petr. 1, 10 (thut Fleiss, euern Beruf und Erwählung fest zu machen). Vgl. 1 Joh. 2, 13; 5, 4: Das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, unser Glaube. S. a. Anm. 1 S. 614. — [1]) Vgl. Ebr. 12, 6 ff. (wo die Nothwendigkeit der παιδεία für alle Gotteskinder hervorgehoben wird). — [2]) Πληροφορία τῆς πίστεως Ebr. 10, 20; 1 Thess. 1, 5; Röm. 4, 21; Col. 4, 12. — Παῤῥησία ἐν πίστει Phil. 1, 20; 1 Tim. 3, 13; Ebr. 3, 6; 10, 19. 35; Eph. 3, 12. — [3]) Ebr. 12, 2 (ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν etc.).

Zweites Capitel.

Der Heiligungskampf oder der Kampf in der Sphäre christlicher Lebensbethätigung.

§. 85. A. Die feindlichen Elemente. Die objective Erscheinungsform derselben in der Pflichten-Collision. — Die subjective Antinomie zwischen Fleisch und Geist (die Schoossünden). — Die sociale Interessen-Collision bei steter Mischung von Welt- und Gottesreich.

1. Obwohl durch den im Glaubenskampf (§. 82—84) bewahrten Geist der Wiedergeburt die Grundrichtung des Willens im neuen Ich eine gottwohlgefällige geworden (§. 63), vollzieht sich die tägliche Liebesarbeit des Christen doch nicht ohne ernsten und heissen Kampf. Denn um ihn und in ihm finden sich Gottes- und Weltreich, Geist und Fleisch noch in einem relativen Mischzustande[1]), welcher nur allmählich überwunden werden kann. — In dem Maasse als durch die göttliche Liebesoffenbarung in Christo das Gericht über diese Welt ergangen ist (§. 64) und der Christ dieses Gericht an seinem eigenen Herzen miterlebt hat (§. 65), reagirt die Macht des selbstsüchtigen Gelüstes als Gesetz in den Gliedern und erzeugt eine Schaar von Feinden, die dem gesunden Heiligungsfortschritt Gefahr drohen. — Durch die mehr objectiv sich gestaltenden Gegensätze von Welt und Gottesreich tritt in das Christenleben jener, die höchste Lebensweisheit herausfordernde Widerspruch ein, welcher als Collision der Pflichten (vgl. §. 36) bezeichnet zu werden pflegt[2]). Es ist dieselbe eine nothwendige Folge der

---

[1]) Vgl. Matth. 13, 30 ff. (die Gleichnisse vom Sauerteige, von der Mischung von Unkraut und Waizen) etc. S. die Anm. zu §. 81, 1. — [2]) Die Pflichtencollision liegt auch jenen verschiedenen Aussprüchen zu Grunde, wo Jesus davon spricht, „Zwietracht" gebracht zu haben auf Erden. Vgl. Anm. 2. auf S. 610. S. a. 2 Cor. 6, 14 f.: Ziehet nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen (*τίς δὲ συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελίαλ;*); 1 Cor. 7, 23 (werdet nicht der Menschen Knechte). Matth. 18, 7 (*ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα*); Jac. 4, 4 (*ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν*); 1 Cor. 1, 23 (Wir predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Aergerniss, den Griechen eine Thorheit). —

noch unüberwundenen Sündenherrschaft in dieser Welt, in welcher der Christ seine Liebesarbeit zu vollziehen hat. Da treten denn im Zusammenhange mit der irdischen Berufsordnung und den verschiedenen Lebensstellungen (in Familie, Staat und Kirche) die eigensüchtigen Ansprüche der alten Menschheit widerstreitend der göttlich sanctionirten Heiligungsaufgabe des Christen gegenüber, der als ein Bürger des Gottesreiches durch sein Gewissen an den in Christo geoffenbarten Gotteswillen als an die einzige und höchste Norm seines Lebens innerlich gebunden ist[1]). In den Gefahren weltförmiger (laxer) Nachgiebigkeit oder weltfeindlicher (rigoristischer) Nichtachtung gegenüber diesen unvermeidlichen Collisionen droht das erste feindliche Element dem gesunden Heiligungsfortschritt sich entgegenzustellen.

2. Tiefer greifend sind aber die subjectiven, in dem eigenen sündigen Naturell lauernden Gefahren, welche beweisen, dass auch der Christ, sofern er noch alter Mensch ist, von jenem unseligen Zweiherrendienst[2]) nicht befreit ist, der sein inwendiges Leben zerspaltet. Im Zusammenhange mit dem träge oder leidenschaftlich begehrenden Fleische regt sich das alte Wesen in der Form besonderer Schoossünden und sucht in Gedanken, Worten und Werken das Gewissen zu verunreinigen und den Wandel zu beflecken. So wohnt der Hauptfeind des Heiligungsfortschritts nicht bloss als allgemeine Sündenlust, sondern als personal gefärbte Sündenneigung in der eigensten, schwachen Natur des christlichen Einzelindividuum und verlockt es von dem schmalen Wege der Pflicht auf den breiten Weg des Verderbens[3]). Je nach dem Naturell (§. 26) werden sich also die Feinde der für Gott gewonnenen Seele höchst verschiedenartig gestalten. Es ist die schmerzliche Aufgabe der fortschreitenden christlichen Lebenserfahrung, bei der stets nothwendigen Selbstzucht die Höcker und Flecken des individuellen Characters kennen zu lernen. Denn genaue Kenntniss der dem eigenen Seelenheil besonders drohenden Feinde ist die Hauptbedingung für erfolgreichen Kampf.

---

[1]) Apostgesch. 4, 19; 5, 29: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen. — [2]) Vgl. Matth. 6, 24; Luc. 16, 13; 2 Cor. 6, 15 mit Röm. 7, 15 ff.; Gal. 5, 17 ff. — [3]) Matth. 7, 13 ff. (Gehet ein durch die enge Pforte etc.); vgl. auch Matth. 5, 29 ff.; 7, 4 ff.; 18, 8 ff., wo die auszureissenden „Glieder“ und der auszuziehende „Balken“ nur bildliche Bezeichnung für solche, dem eigenen Gewissen Aergerniss gebende Schoossünden sind. — 2 Cor. 12, 7 ff. —

3. Die sogenannten Schoossünden sind aber nicht bloss rein persönlicher Natur. Sie gestalten sich als Volks- und Gemeinschaftssünden und begründen so eine verhängnissvolle Interessen-Collision, welche zu mannigfacher Collectiv-Anfeindung und Collectiv-Anziehung Anlass wird. Von der Pflichten-Collision ist diese sociale Interessen-Collision in Rücksicht auf die in dieser Hinsicht dem Heiligungsfortschritt drohenden Gefahren wohl zu unterscheiden. Denn die Pflichten-Collision ruht auf dem mit dem jetzigen Weltstande des Christenthums zusammenhängenden Widerstreit scheinbar gleichberechtigter sittlicher Gebote und gottgewollter Ideen. Die Interessen-Collision ist aber ein Product jenes leidenschaftlichen Collectiv-Egoismus, wie er auch der christlichen Gemeinschaft selbst als Fleischesschwachheit innewohnt und die Bande der Liebe zu lockern droht[1]. — Nach welchen Regeln bei solch naher Berührung von Welt- und Gottesreich innerhalb des empirisch christlichen Lebens die rechte Art des Heiligungskampfes sich zu vollziehen hat, werden wir in dem folgenden Paragraphen darzulegen haben.

§. 86. Die rechte Art des Heiligungskampfes im Gegensatz zur laxen antinomistischen Theorie der Compromisse (Indifferenz) und zur rigoristisch-nomistischen Theorie der Askese (Intoleranz). — Die Lösung der Pflichten-Collision (Martyrium und Nothstand); die Grenzen des Erlaubten im Hinblick auf die Selbstzucht der christlichen Persönlichkeit und die christliche Sitte; Bedeutung der Adiaphora (Mitteldinge) im gemeinsamen Heiligungskampf. — Die wahren Kampfesmittel oder die gesunde christliche Askese (Fasten, Gelübde, Busswerke, consilia evangelica).

1. Die rechte Art des Heiligungskampfes ist zunächst im Allgemeinen dadurch bedingt, wie wir jene Mischung von Welt und Gottesreich im christlichen Person- und Gemeinleben beurtheilen. Wir können dieselbe, weil sie unumgänglich ist und nach des Herrn Wort auch bis zum Ende bleiben soll[2], für etwas an sich Normales halten, so dass wir mit dem Schmerz über diese Mischgestalt auch den vollen Ernst des Widerstreites gegen das weltförmige (Unkraut-) Element um uns und in uns einbüssen. Das ist die Physiognomie des laxen Extrems auf dem Gebiete christlichen Heiligungslebens. Man

---

[1] Gal. 5, 15 (so ihr euch unter einander beisset und fresset, so sehet zu, dass ihr nicht unter einander verzehret werdet) vgl. mit 2 Cor. 12, 20 (ich fürchte, wenn ich komme, dass ich euch nicht finde, wie ich will — dass nicht Hader, Neid, Zorn, Zank, Afterreden, Ohrenblasen, Aufblähen, Aufruhr da sei); Phil. 1, 15; 1 Cor. 3, 3 ff.; 6, 6 ff. (ἀδελφὸς μετ' ἀδελφοῦ κρίνεται). — [2] Matth. 13, 30 (Lasset beides wachsen bis zur Ernte). —

vergisst, dass das Reich Christi nicht *von* dieser Welt ist[1]. Daher scheut man sich in die Collision hineinzutreten und tiefer ins Fleisch einzuschneiden. Es wird das Gebiet des *Erlaubten* und der sogenannten *Mitteldinge* ins Maasslose erweitert, und eine gewisse Indifferenz gegen herrschende Missbräuche geht mit dieser antinomistischen Theorie der Compromisse Hand in Hand. Eine bedenkliche Betonung der evangelischen Freiheit macht sich geltend und tritt in der Zucht- und Kreuzesscheu gegenüber den persönlichen und socialen Schoossünden zu Tage[2]. — Von der anderen Seite kann der eifrige Christ leicht in den Irrthum gerathen, dass er seinerseits jenen Mischzustand abthun und durch scharfe Grenzlinien in der Weise sogenannter Radicalcuren überwinden könne. Es werden dann willkürliche Schranken gezogen, um die „Kinder Gottes“ von den „Weltkindern“ sichtbarlich zu scheiden. Man will reines (Waizen-) Feld haben und glaubt das Reich Gottes mit Gewalt an sich reissen und bauen zu können. Das ist die sonderliche Gefahr des *rigoristischen* Extrems in der Auffassung des Heiligungskampfes. Man vergisst hier, dass das Reich Christi nothwendig in dieser Welt ist, weshalb der Christ nicht aus der Welt fliehen, sondern vielmehr dieselbe durchläutern soll. Man täuscht sich vor Allem darin, dass man jenes „Gewaltthun“, von welchem die Schrift im Zusammenhange mit dem Ansichreissen des Himmelreichs redet[3], nicht gegen die eigensten inneren Schossünden (den Balken im Auge) richtet, sondern fanatisch nach Aussen kehrt in splitterrichtender Tendenz. Man *sucht* dann die Collision, leugnet den Begriff des Erlaubten und zerstört die evangelische Freiheit in dem Gebiet der Adiaphora durch eine pharisäische oder pietistische Intoleranz, welche dazu neigt, „Mücken zu seigen und Kamele zu verschlucken.“[4] Gegenüber dem eignen Fleisch aber macht sich eine äusserlich-nomistische Theorie der Askese geltend, welche in Werken selbsterwählter Geistlichkeit sich gefällt und doch den alten Menschen nicht ernstlich in den Tod geben will[5]. — Beiden Einseitigkeiten werden wir als weit verbreiteten Ausartungen des christlichen Heiligungskampfes zu begegnen haben, wenn es gilt die (§ 85) genannten gefahrdrohenden Elemente erfolgreich zu überwinden.

---

[1]) Joh. 19, 36. — [2]) Vgl. Gal. 5, 13 ff. (Warnung vor der ἐλευθερία εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί). 1 Cor. 8, 9—13; 10, 23 ff. Ebr. 12, 4; 2 Petr. 2, 18 ff. Marc. 9, 50 (habt Salz bei euch etc.). — [3]) S. o. Anm. 2 S. 610. — [4]) Vgl. des Herrn Warnung Matth. 23, 4 ff.; 15, 9; Luc. 11, 39 ff. mit Gal. 4, 7 f.; 5, 1. — [5]) Col. 2, 16—23; 1 Tim. 4, 3 ff. —

2. Was zunächst (a) die Collision der Pflichten betrifft, wie dieselbe durch die objectiv-geschichtlichen Weltverhältnisse hervorgerufen wird, so muss dem laxen Extrem gegenüber die eventuelle Nothwendigkeit des Martyriums, dem rigoristischen Extrem gegenüber die Rücksichtnahme auf den sogenannten Nothstand in den Vordergrund gestellt werden. In den meisten Fällen wird sich freilich herausstellen, dass die Collision nur eine scheinbare ist. Durch sachgemässe Gliederung der Pflichten (§. 45 f.) und durch Unterordnung aller Einzelgebote unter das Hauptgebot der wahren Gottesliebe lässt sich die scheinbare Collision immer lösen. Wo aber in Folge der Sünde Menschensatzung und Gottesgebot wirklich in Widerstreit gerathen, da wird der Christ um des Herrn willen die Folgen seines Bekenntnissmuthes zu tragen haben und das Martyrium willig auf sich zu nehmen bereit sein [1]). Fern von aller gesuchten und provocirenden Oppositionssucht soll er, als ein Christ leidend, in solcher Schule des Kreuzes eventuell die leiblich-irdischen Interessen den ewig-himmlischen gegenüber opfern und die Gewaltausbrüche der Weltfeindschaft mit Darangabe seines Eigenthums und Lebens, seiner socialen Berufsstellung und Ehre ertragen [2]). Der Segen solchen Martyriums würde aber verloren gehen, wenn dasselbe durch Eingriff in fremde Rechte und Pflichten als ein selbstbereitetes erschiene [3]). Auch darf nicht die zeitweilige Schein-Collision als Anlass zum Martyrium gesucht werden, wie das rigoristische Extrem will. Die sogenannte Lehre vom Nothstande tritt hier als ethisch bedeutsamer Grenzwall dem selbstgesuchten Martyrium entgegen. Alles was man in den verschiedensten Formen der Selbsthülfe als Nothwehr, Nothrede (Nothlüge) oder Nothdiebstahl zu rechtfertigen sucht, ist stets durch momentane Pflichtencollision bedingt und hervorgerufen. Es liegt auf der

---

[1]) Vgl. Matth. 5, 10: Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Apostgesch. 4, 19 ff.; 5, 29; 1 Petr. 2, 19 ff.; 4, 14 ff.; Ebr. 12, 3; 2 Tim. 3, 12: Alle die gottselig leben wollen in Christo Jesu, werden Verfolgung leiden. — Ueber *μάρτυς, μαρτύριον* als Leidens- und Blutzeugniss vgl. Act. 22, 20; Apok. 2, 13; 17, 6. Meist kommt der Ausdruck in der Schrift nur für das positive Zeugniss vor. — [2]) Vgl. Marc. 10, 29 f. et parall.: Wahrlich ich sage euch, es ist Niemand, so er verlässt Haus oder Brüder oder Schwestern etc. um meinet- und um des Evangelii willen, der es nicht hundertfältig empfange etc. — [3]) Vgl. 1 Petr. 2, 20 (*ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες*) mit 4, 15 (niemand unter euch leide als Mörder etc.; leidet er aber als ein Christ, so schäme er sich nicht). —

Hand, dass es dem Heiligungsleben und der Wahrheitsliebe des Christen widerspräche, wollte man „aus der Noth eine Tugend" machen oder durch die Noth das wirkliche Unrecht als erlaubt beschönigen. Die allgemeinen Grundgesetze christlichen Heilslebens können niemals durch äussere oder zufällige Collisionsverhältnisse aufgehoben werden. Wohl aber kann und soll bei offenbar vorliegenden, unverschuldeten Collisionsfällen eine Vorausnahme oder ein Aufschub derjenigen Pflichten eintreten, die bei geordneten Verhältnissen unzweifelhaft dem Christen zustehen. So wird die Nothwehr nur eine Form der berechtigten Selbsthülfe, die lediglich in Rücksicht auf die Zeitumstände (wo periculum in mora vorliegt) statt durch die berufenen Organe durch das gefährdete Einzelsubject vollzogen wird[1]). Die Nothrede aber wird sich nie als Noth-Lüge entschuldigen, geschweige denn rechtfertigen lassen[2]), sondern kann nur in dem Falle erlaubt sein, wo in der zeitweiligen Verschweigung oder Verleugnung des Thatsächlichen (Wirklichen) die gottgewollte Kundgebung der Wahrheit gefördert und ins Auge gefasst wird. Das tritt namentlich in solchen Collisionsfällen zu Tage, wo die Wahrheit aus intellectuellen oder sittlichen Gründen von dem, welchem sie gilt, gar nicht erfasst werden kann. Endlich aber darf eine durch Noth veranlasste momentane Verwendung oder Verwerthung fremden Eigenthums nie als Nothdiebstahl bezeichnet und entschuldigt werden; vielmehr rechtfertigt sich jenes Verfahren nur unter der Voraussetzung, dass bei augenblicklicher Unmöglichkeit des geordneten Rechtsweges (vgl. §. 112) der Einzelne sich eine Eigenthumsverwerthung erlaubt, für welche er beim Eintritt normaler Verhältnisse Rechenschaft abzulegen bereit und im Stande ist. Jedenfalls ist in allen solchen Collisionen das rigoristische Zerhauen des Knotens ebensowenig berechtigt, als die laxe Zweckmässigkeitstheorie, welche in jesuitischer Weise durch unheilige Mittel (angeblich oder wirklich) heilige Zwecke meint fördern zu können. Das christliche Gewissen wird nur dann rein erhalten, wenn auch im Nothstande die allgemeine Regel befolgt wird, dass dem vornehmsten Gebot der Liebe alle Detailverhältnisse des empirischen Lebens sich ein- und unterzuordnen haben. — Daher wird das christliche Gewissen die äussere Pflichten-Collision nie in dem Maasse schmerzlich

---

1) Röm. 12, 19 (μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες) ist nicht dagegen, da ein „ist es möglich" (εἰ δυνατόν) voraus geht. — 2) Vgl. Petri Verleugnung Marc. 14, 68 ff. —

empfinden, als die mit den Schoossünden zusammenhängenden sonderlichen Gefahren des persönlichen Heilslebens (b). Hier tritt die gewissenhafte Beurtheilung und Begränzung des im christlichen Sinne Erlaubten und Unerlaubten in das volle Licht. Man kann sehr wohl im Allgemeinen als erlaubt gelten lassen, was nicht durch Gottes heiliges Gesetz verboten und demgemäss vor dem Forum christlichen Gewissens auch nicht verwerflich ist. Ja es ist von grösster Wichtigkeit im Hinblick auf die freie Mannigfaltigkeit sittlicher Lebensbewegung, die Grenze des Erlaubten nicht durch willkürliche Menschensatzung [1]) rigoristisch zu verengen und das verbieten oder gebieten zu wollen, was Gottes Wort und Gebot offen gelassen hat (wie z. B. die Wahl des Berufes, die unschuldigen Genussmittel und Freuden, die mannigfaltige Richtung der individuellen Interessen und Liebhabereien etc. etc.). Aber es hiesse den wahren Heiligungsernst verleugnen, wollte man in der Weise der laxen Antinomisten Alles für erlaubt halten, was nicht durch ein allgemeingültiges Pflichtverbot oder Gebot bereits festgestellt ist. Denn je nach der inneren Stellung und dem Entwickelungsstadium des Christen ist dem Einen erlaubt, was dem Andern verboten ist (z. B. dem Kinde, dem Unmündigen, dem Schwachen, dem Kranken etc.). Und je nach der speciellen Sündengefahr, die gerade meinem Naturell erfahrungsmässig nahe liegt oder innerhalb meines Berufskreises mir droht, werde ich die Grenzen des Erlaubten bedeutend verengen müssen. Hier tritt das Recht und die Nothwendigkeit christlicher Selbstzucht und Uebung (Askese) ein. Je wachsamer der Christ in der Schule der Selbsterkenntniss die eigenen Sündengefahren erforscht, desto mehr wird er in leiblicher und geistiger Hinsicht sich versagen, was (an sich vielleicht erlaubt) gerade in dem Boden des eigenen Herzens Wurzel zu schlagen und als Unkrautsaame zu wuchern droht. Andrerseits wird er sich auferlegen, was als besonders heilsame Uebung die noch schwachen Seiten der eigenen Persönlichkeit auszugestalten oder durch gute Gewöhnung zu stärken verspricht. Alles, was die wahre Freiheit und die geheiligte Festigkeit des christlichen Characters zu fördern oder die Sclavenketten der Sünde zu lösen geeignet ist, muss auch im Heiligungskampf als Aufgabe der Askese (siehe sub 3) anerkannt werden [2]). — Es weiss sich aber der Christ in diesem

[1]) Vgl. Das sind die *φορτία βαρέα καὶ δυσβάστακτα* des pharisäischen Standpunktes, von welchen der Herr redet Matth. 23, 4; Luc. 11, 46. — [2]) Darauf zielen die einzelnen sogenannten Prüfungsgebote des Herrn

heissen Kampfe nicht als isolirte oder alleinstehende Persönlichkeit. Vielmehr wird er im Zusammenhange mit der ihn umgebenden Gemeinschaft auch das Gebiet der Interessen-Collision (c) bei der rechten Art des Heiligungskampfes zu berücksichtigen haben. Denn Vieles, was dem Einzelnen im Hinblick auf sein christliches Entwickelungsstadium erlaubt erscheinen kann, wird unerlaubt, sobald er mit liebevollem Sensorium die Interessen und Bedürfnisse der ihn umgebenden Gesellschaft ins Auge fasst [1]). Sowohl die rigoristische als die laxe Theorie verkennt die tiefe Bedeutung dieses socialen Zusammenhangs und stellt den Streiter Christi auf den Isolirschemel der persönlichen Seligkeitstendenz. Es gilt aber vor Allem, das Aergerniss zu vermeiden und die Sauerteigsnatur des Evangeliums zu bethätigen. Das kann nur durch zarte Rücksicht auf christliche Sitte und gemeinsame Zucht geschehen. Von diesem socialethischen Gesichtspunkte aus können erst die sogenannten Mitteldinge oder Adiaphora richtig beurtheilt werden. Je nach den besonderen Gefahren, welche der christlichen Gesellschaft in einer bestimmten Zeit oder unter eigenthümlichen Umständen drohen, werden auch die sonst vielleicht unschuldigen Dinge beurtheilt und demgemäss die Handlungsweise des Einzelnen eingerichtet werden müssen (vgl. §. 117). Wo sich ein principiell bedeutsamer Widerstreit der Interessen (in statu confessionis) geltend macht, wird die christliche Lebensweisheit (§. 70 f.) gegen die besondern Unsitten der Zeit energischer reagiren und die besonderen Bedürfnisse der Zeit kräftiger zu beleben suchen. Im Allgemeinen gilt auch hier die Regel, die collective Gemeinschaftszucht nicht ohne stetige persönliche Selbstkritik zu üben [2]).

3. Die rechte Art des Heiligungskampfes wird also für den Christen stets diejenige sein, durch welche er in seinen eigenen Augen kleiner und erbärmlicher, aber durch Gottes Gnadengaben stärker und muthiger wird [3]). Darauf zielen auch alle

(consilia evangelica) Matth. 19, 21 (verkaufe, was du hast etc); Luc. 16, 9. Marc. 10, 21 etc. — Ebenso die Mahnungen in Betreff des Abhauens der Glieder (Matth. 5, 29 ff.; 6, 18 ff.; Marc. 9, 47 etc.). Vgl. Ebr. 12, 4: Ihr habt noch nicht bis auf's Blut widerstanden über dem Kämpfen wider die Sünde. — [1]) Darauf weisen Pauli Ermahnungen in Betreff des „Fleisch-“ und „Krautessens“, sowie des Götzenopferfleisches hin. Vgl. Röm. 14, 1 ff. (verwirret die Gewissen nicht); 1 Cor. 8, 11 ff.; Matth. 18, 7 ff.; Luc. 17, 1 ff. — [2]) Gal. 6, 1: Und siehe auf dich selbst, dass du nicht auch versuchet werdest. Matth. 7, 5: Ziehe am ersten den Balken aus deinem Auge etc. Luc. 6, 42. — Vgl. aber auch Ebr. 10, 25 und 12, 14 ff. — [3]) Vgl. 2 Cor.

sonderlichen Kampfesmittel in der christlichen Askese ab. Während der stete, nothwendige Hintergrund für den Kampfeserfolg die fortschreitend vertiefte Gewissheit der schuldtilgenden Liebe Gottes in Christo ist (§. 54 ff.), muss die christliche Askese in der Einzelzucht sich geltend machen. Darin liegt zunächst die Bedeutung des Fastens oder der leiblichen und geistigen Diätetik. So sehr das Fasten, als zeitweilige Entsagung auf bestimmte, an sich erlaubte Genüsse, in der Form äusserlicher Vorschrift und willkürlicher Gesetzesbestimmung verwerflich ist [1]), so sehr muss es im Heiligungskampf selbst heilsam und nothwendig erscheinen, sobald es, als Entziehung der einem selbst gefährlich werdenden Genüsse, den inwendigen Menschen stärkt und befreit [2]). — Der negativen Kampfesform der Diätetik entspricht als positives Gegenbild das Gelübde. Wir verstehen unter Gelübde jegliche ausser dem christlichen, selbstverständlichen Pflichtenkreise liegende, freiwillig auferlegte Leistung. Es kann dieselbe in Form des guten Vorsatzes specielle, bisher vielleicht vernachlässigte Gebiete christlichen Liebesdienstes umfassen; oder sie kann sich auf besondere Opfer und Liebesgaben im Dienste christlicher Gemeinschaft beziehen; oder aber sie kann endlich als positive, bindende Form der Entsagung und Selbstkasteiung in Busswerken zu Tage treten [3]). Auch hier ist die Gefahr vorhanden, dass durch solche sonderliche Gelübde ein höherer Stand der Heiligung auf gesetzlichem Wege erreicht werden soll. Die Idee höherer Vollkommenheit und sonderlicher Pflichten für ein esoterisches Christenthum (durch consilia evangelica, opera supererogationis, freiwilliges Cölibat, Klostergelübde) zerstört im Princip das Wesen evangelischer Freiheit und göttlicher Berufsordnung durch unerträgliche Menschensatzung. Alle diese sonderlichen Kampfesmittel haben nur unter der Vor-

---

12, 9 ff.: Lasse dir an meiner Gnade genügen etc. — [1]) Christus gebietet nirgends das Fasten, aber er setzt es voraus und normirt nur die Art desselben. Matth. 6, 17 f. (wenn du aber fastest, so salbe dein Haupt etc); vgl. Matth. 9, 14 ff.; 17, 21. Jedenfalls wird die gesetzliche Vorschrift des Fastens 1 Tim. 4, 1 ff. (σωματικὴ γυμνασία) als Teufelslehre gebrandmarkt. Vgl. Col. 2, 18 ff ; 1 Cor. 10, 28 ff. — [2]) Vgl. Apostgesch. 13, 2 f.; 1 Cor. 7, 5; 2 Cor. 6, 5. Auch in Rücksicht auf zarte Gewissen. Röm. 14, 13 ff. S. o. Anm. 2 S. 630. — [3]) Die Schrift enthält nur auf alttestamentlichem Boden directe Regeln für die Gelübde, ein Beweis, dass sie in die Vorschriften christlicher Sittenlehre nicht hineingehören. Vgl. 4 Mos. 6, 21; 5 Mos. 12, 11 ff.; 23, 22 ff.; 3 Mos. 22, 21 ff. S. a. Act. 18, 18; 21, 23 (Pauli Gelübde in Rücksicht auf die Juden). —

aussetzung ethische Berechtigung, dass der Christ sie für ein Mittel individueller geistlicher Selbstzucht ansieht und so ausbeutet, dass sie ihm zum schmerzlichen und demüthigenden Zeugniss seines eigenen Sündenelends und seiner jämmerlichen Unvollkommenheit werden [1]). Dann wird in ihm der Heiligungsfortschritt sich gesund vollziehen, als ein Fortschritt in der Gemeinschaft mit Jesu, dem Sünderheilande. Die rechte Art des Kampfes hat nur Ein entscheidendes Symptom: dass der Christ täglich gegenüber dem erfahrenen Gnadenreichthum Gottes in seinen eigenen Augen ein grösserer Sünder werde [2]). Je mehr er den alten Adam sammt seinen Lüsten und Begierden [3]) ersäufen lernt und in diesem schmerzlichen Processe seiner eigenen Ohnmacht inne wird, desto mehr ist ihm durch Gottes Gnade der Sieg in Aussicht gestellt.

§. 87. C. Die eventuelle Entscheidung im Heiligungskampfe. — Die zeitweilige oder dauernde Niederlage im Heiligungskampf oder die Möglichkeit des eintretenden Sündendienstes, gegenüber der optimistischen Theorie der stolzen Heiligen. — Die Möglichkeit und Nothwendigkeit des fortschreitenden Sieges über die Sünde, gegenüber der pessimistischen Theorie der verzagten Heiligen; die Siegesgewissheit in der Gemeinschaft Jesu des Auferstandenen.

1. Wenn der Heiligungskampf, recht geführt, den Christen tagtäglich zum „grösseren Sünder" macht, so scheint von einer siegreichen Entscheidung in demselben kaum die Rede sein zu dürfen. Das Gefühl des Unterliegens müsste im Gegentheil ein permanentes werden. Von einem Vorwärtskommen könnte der aufrichtige Christ nichts wissen. Das ist auch die innere Stellung jenes christlichen Pessimismus, der nur „verzagte Heilige" erzeugt. Das Wahrheitsmoment in demselben ist die Betonung der stetigen Kampfesform christlichen Heilslebens und der Unmöglichkeit abschliessender Erfolge. Aber einseitig gefasst lähmt er gerade die Freudigkeit zum Weiterkämpfen. Denn diese ist durch die Möglichkeit eines Terraingewinnens, d. h. eines siegreichen Fortschritts bedingt. Wir werden also jener kränkelnden Verzagungstheorie gegenüber die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer wachsenden Sündenüberwindung nachzuweisen haben [4]). Gleichwohl ist es von tiefster Bedeutung, die Relativität solchen Fortschritts zu

[1]) Vgl. Jenes „εἰ θέλεις τέλειος εἶναι" Matth. 19, 21. — [2]) Vgl. 1 Tim. 1, 15 (πρῶτός εἰμι ἁμαρτωλός) mit 1 Cor. 12, 7 ff. — [3]) Eph. 4, 22 ff. — [4]) Vgl. Röm. 6, 12 ff.: So lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe etc. — S. a. Röm. 12, 1 ff. 21; 8, 13; Jac. 3, 2.4 ff. (Siehe die Pferde halten wir in Zäumen, dass sie uns gehorchen etc. Es gilt: χαλιναγωγῆσαι ὅλον τὸ σῶμα). —

erkennen, um nicht in der Weise des eingebildeten Optimismus in die Illusion der vollendeten subjectiven Heiligkeit zu gerathen. Dass es der Christ im Fortschritt des Heiligungskampfes nie zur Sündlosigkeit bringen kann, zeigt uns die stets drohende Gefahr des Falles, die auch für den, welcher „steht“, nicht ausgeschlossen ist. Gegenüber jeglichem Uebermuth der stolzen Heiligen werden wir also die Möglichkeit einer zeitweiligen oder dauernden Niederlage im Heiligungskampfe festzuhalten haben [1].

2. Eine Niederlage tritt aber nicht ohne Weiteres durch jede, das Gewissen beunruhigende, weil im Widerspruch mit demselben begangene Sünde ein. Denn mit der anhaftenden Fleischesnatur ist erfahrungsgemäss auch ein stetiges mannigfaltiges Sündigen, selbst bei den besten unter den sogen. guten Werken, verbunden [2]. Je zarter das Gewissen ist und je empfänglicher für die Mahnung des heil. Geistes, desto mehr wird auch die feinste Gedankensünde beunruhigend und quälend sich dem Christen auf die Seele legen [3]. Aber diesen Schwachheitssünden [4] gegenüber wird in dem unaufgehobenen Bestand des Glaubens und des bussfertigen Kindessinnes das nothwendige Heilmittel bereits gegeben sein. Sie fordern nur einen lebendigen Erneuerungs-Process in der stetigen Aneignung der rechtfertigenden Gnade (§. 56 u. 59). Von solchen schmerzlichen Schwachheitssünden unterscheidet sich aber wesentlich der momentane oder dauernde Sündendienst, wie derselbe durch eine bewusstermassen geschehende Einwilligung in den Willen des Fleisches eintreten kann [5]. So lange der Fleischeswille als eine schwere Prüfung empfunden wird, so lange der Weltsinn mit seiner Versuchung als Lust an den Christen herantritt, ja selbst wo der Teufel das Gotteskind in die innere Noth der Anfechtung bringt, liegt noch kein wirklicher Fall aus dem Heilsstande vor. Es können dann immer noch die Gnadenmittel genutzt werden und das unaussprechliche Seufzen der Seele auf den Herrn gerichtet sein [6]. Aber jede muthwillige Einzelsünde wider besseres Wissen und Gewissen schliesst schon die Gefahr eines

---

1) Vgl. 1 Joh. 1, 8: (So wir sagen, wir haben keine Sünde); Jac. 3, 2 f. (wir fehlen Alle mannigfaltiglich). S. d. Anm. zu §. 81, S. 612 und §. 84, S. 620. — 2) Vgl. 1 Joh. 2, 1 (Und ob Jemand sündiget, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater etc.). — 3) Röm. 7, 25 (Ich elender Mensch etc.). — 4) Ueber die mit unsrer ἀσθένεια zusammenhängenden Sünden vgl. Röm. 6, 19; 8, 26 (der Geist hilft unsrer Schwachheit auf); 2 Cor. 11, 30; 12, 10. — 5) Vgl. Röm. 6, 8 ff. mit Jac. 1, 15 (ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν). — 6) Röm. 8, 26. —

dauernden Sündendienstes in sich. Ja, sie kann als Sünde zum Tode (§. 42) bezeichnet werden [1]), wenn sie mit der Liebe zum Herrn auch den Glauben im Herzen erstickt. Nur durch einen schweren, den sonderlichen Fall ins Auge fassenden Busskampf kann solche Niederlage überwunden und gegenüber der eingetretenen Herzenshärtigkeit dem Geiste Gottes wieder Raum geschafft werden. Das Maass für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit dieser heilsamen Umkehr lässt sich menschlich nicht bestimmen. Es ist und bleibt ein inwendiges Mysterium, das nur dem Herzenskündiger durchschaubar ist. Aber jeglicher muthwillige oder leichtfertige Sündendienst bewegt sich bereits auf jener schiefen Ebene, die in den Abgrund führt (§. 90).

3. So gewiss jeder wachsame Christ vor jenem Fall in den Sündendienst zittern muss, so wenig darf er an dem Fortschritt seiner Heils- und Liebesarbeit verzweifeln. Denn er steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade [2]). Er vermag deshalb, wenn auch nicht zur Sündlosigkeit, so doch zu jener Sündenfreiheit fortzuschreiten, welche im einzelnen Fall die Prüfung, Versuchung und Anfechtung durch die Kraft des heiligen Geistes siegreich überwindet [3]). Solche zunehmende Herrschaft über die eigene Sünde ist durch den stetigen Gebrauch jener Kampfesmittel bedingt, deren wir in dem vorigen Paragraphen gedachten. Sie ruht aber wesentlich auf der Gewissheit der Liebe dessen, der uns zuerst geliebt. „In dem Allen überwinden wir weit“, so fern und so lange wir als Reben am Weinstocke in der Gemeinschaft dessen bleiben, der den Tod durch seine Auferstehung endgültig überwunden [4]). So kann auch der einfache, demüthige Christ mit dem Apostel dessen gewiss werden, dass weder Tod noch Leben uns scheiden können von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn. In ihm allein liegt auch eine Gewähr für den schliesslichen Sieg in dem Vollendungs- und Todeskampfe.

---

[1]) Vgl. Joh. 5, 14; 2 Petr. 2, 20; 1 Joh. 5, 20 (ἁμαρτία πρὸς θάνατον). S. d. §. 90. — [2]) Röm. 6, 14 ff. — [3]) Vgl. Röm. 8, 2. 37 (in dem Allen überwinden wir weit, um desswillen, der uns geliebet) mit 1 Cor. 15, 57 (Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat) und Joh. 16, 33; 1 Joh. 5, 4. — S. a. Ps. 84, 8; 118, 14 f. — [4]) Joh. 15, 1 ff. —

Drittes Capitel.

Der Vollendungskampf oder der Kampf der Hoffnung im Tode.

§. 88. A. Die feindlichen Elemente in dem abschliessenden Entscheidungskampfe. — Die objectiven Gegensätze: Tod und Leben, das Weltreich mit dem Fürsten des Todes und das Gottesreich mit dem Fürsten des Lebens. — Die subjectiven Gegensätze: Die Hoffnungslosigkeit in den Formen der Todesangst und Lebenslust, der Todessehnsucht und des Lebensüberdrusses gegenüber der christlichen Hoffnung, wie sie in den Formen der Todesbereitschaft und heiligen Lebenssattheit, des Todeshasses und der fröhlichen Lebenszuversicht zu Tage tritt.

1. Weder der Glaubens-, noch der Heiligungskampf kommen im Laufe der irdischen Entwickelung des Christen mit Nothwendigkeit zu einem entscheidenden Abschluss (§§. 84 u. 87). Daher muss auch die Vollendung des Heilslebens (§. 72 ff.) sich in Form eines schliesslichen Entscheidungskampfes vollziehen. Weil der physische Tod des Einzelchristen für das menschliche Auge die gottgesetzte Grenze aller Kampfesarbeit auf Erden ist, so können wir diesen kritischen Entscheidungskampf auch als Todeskampf bezeichnen. Es darf aber damit nicht die Meinung verbunden werden, als decke sich zeitlich der Todesaugenblick mit dieser sittlich entscheidenden Krisis. Sie zieht sich vielmehr durch die ganze Gnadenfrist hindurch und gewinnt nur in dem Gedanken des Todes ihren bedeutsamen Höhepunkt [1]. Wann und wie für den Einzelnen dieser Höhepunkt eintritt, in welchem Gott ihn vor die schliessliche Entscheidung stellt, bleibt auch dem Christen ein verborgenes Geheimniss; ein Grund mehr, jeden Augenblick des Kampfes in seiner entscheidenden Bedeutung sich vor das Gewissen zu stellen [2].

2. Hoffnungslos kann der Christ, auch wenn er sich als alten Menschen gegenüber der Sterbensnothwendigkeit (§. 51) betrachtet, schlechterdings nicht sein. Das widerspräche der im Glauben von ihm bereits erfahrenen Erlösungskraft und Befrei-

---

[1]) Vgl. die Anm. zu den §§. 51 und 81. — [2]) Matth. 24, 13 (*Ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος, σωθήσεται*) vgl. mit Jac. 5, 11: (Siehe, wir preisen selig etc.). — Ebr. 9, 27: (Dem Menschen ist gesetzt einmal zu sterben und darnach das Gericht). — 2 Cor. 5, 10. —

ungsmacht der göttlichen Gnade (§. 57 ff.). Es können daher dem Christen die in jenem Entscheidungskampfe drohenden Feinde nicht mehr in der nackten Gestalt natürlich herrschender Todesmächte entgegentreten. Die objective Macht des Todes, als des Soldes der Sünde[1]), erscheint gebrochen durch die Macht des Lebens, als der Gnadengabe Gottes in Christo[2]). In diese vergängliche Welt des Todes hat sich das ewige Reich des Lebens eingesenkt. Und über den Fürsten dieser Welt, der des Todes Gewalt hat, ist bereits der Fürst des Lebens als der „Stärkere“ gekommen[3]), welcher dem Tode die Macht genommen (§§. 55 f. 64 f. 73 f.).

3. Daher wird im Angesicht der letzten Krisis für das christliche Heilsleben die dem alten Wesen eignende Hoffnungslosigkeit auch in eigenthümlichen subjectiven Formen sich kundgeben. In denselben hat der Christ die zu überwindenden feindlichen Elemente bei dem Vollendungskampfe kennen zu lernen. Je nach der individuellen Naturanlage werden sich dieselben bald mehr als Todesangst (die Kehrseite der krankhaften Lebenslust), bald mehr als Todessehnsucht (die Kehrseite des krankhaften Lebensüberdrusses) geltend machen[4]). Diese Stimmungen treten feindlich und seelengefährlich jener geistgewirkten christlichen Hoffnung gegenüber, welche sich als wahrhaft himmlische Gesinnung (§. 76) in den Formen der Todesbereitschaft (die Kehrseite heiliger Lebenssattheit), oder des wahren Todeshasses (die Kehrseite der fröhlichen Lebenszuversicht) kund giebt[5]).

§. 89. B. Die rechte Art des Kampfes gegenüber den Extremen der pietistischen Todesfreundschaft und weltförmigen Todesfurcht. — Der Tod als letzte Prüfung, ernste Versuchung und schwere Anfechtung für den Christen. — Die wahren Kampfesmittel: tägliches Sterben, Kreuzes- und Todesgemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Herrn.

1. Die gesunde Stellung des christlichen Kämpfers und somit auch die rechte Art des Kampfes im Hinblick auf die Vollendung kann ebensowohl durch das pietistische, als durch das weltförmige Extrem verrückt werden. Der pietistisch weltscheue Rigorismus neigt dazu, mit dem Leben sich zu ver-

---

1) Röm. 6, 23; 5, 12. — 2) Röm. 5, 18; Ebr. 2, 14; 2 Tim. 1, 10; 1 Cor. 15, 55. 57. — 3) Matth. 12, 29; 1 Joh. 3, 8. — 4) Ebr. 2, 15 (φόβος θανάτου) vgl. mit Luc. 9, 24 (wer sein Leben erhalten will etc.) 17, 33; 23, 30 (fallet über uns, ihr Berge); Apok. 9, 6 (ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον — καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν). — 5) Phil. 1, 23 (ich habe Lust abzuscheiden) vgl. mit 3, 21 ff.; 2 Cor. 5, 2—8. S. a. Gen. 35, 29. —

feinden und den Tod als den erlösenden Freund zu betrachten, mit welchem wir als Christen so zu sagen ein Bündniss zu schliessen haben [1]). Gegenüber der bei solcher Betrachtung aufkommenden, krankhaften Todessehnsucht, welche mit weltmüdem Lebensekel oft Hand in Hand geht, gilt es, die Bedeutung des wahren Todes*hasses* in den Vordergrund zu stellen und die fröhliche Lebens*zuversicht* des Christen zu bewahren. Denn der Tod ist und bleibt der „letzte Feind“ [2]), der so gewiss *überwunden* sein will, als Gott das Leben ist und daher alles Leben liebenswürdig macht. — Die weltförmige Laxheit hingegen buhlt mit dem *Schein* des Lebens und erzeugt jene leidenschaftliche irdisch-zeitliche Lebenslust, die nur zu leicht auch beim aufrichtigen Christen in Sterbensangst und Todesfurcht ausartet. Dem gegenüber gilt es, die wahre Todes*bereitschaft* zu erhalten, welche aus jenem Heimwehgefühl des Christen (§. 75) herausgeboren wird. Sie erfüllt ihn mit jener heiligen Lebenssattheit, welche sich gern ausspannen lässt aus dem Joch irdischer Mühsal [3]).

2. Die pietistische Illusionstheorie berührt sich in der Form der Lebensmüdigkeit oft mit dem anderen Extrem der Weltförmigkeit. Ihr gegenüber ist die rechte Kampfesart dadurch näher zu begründen, dass auch dem christlichen Bewusstsein der Tod als *letzte Prüfung, ernste Versuchung* und *schwere Anfechtung* entgegentritt. Denn obwohl der Christ als begnadigtes Gotteskind kraft göttlichen Wortes den Tod nicht „schmecken“ soll ewiglich [4]), so weiss er doch, wie Christus selbst [5]), dass das eigene Fleisch nur mit Schmerzen abgestreift werden kann und muss [6]). Daher wird ihm der physische Tod eine letzte *Prüfung*, in welcher der Sündenunflath schliesslich von uns abgestreift werden soll. Diese kann sich aber nicht ohne ernste *Versuchung* vollziehen, weil der uns anklebende alte Mensch absolut keine Lust zum Sterben hat. Endlich aber steigert sich die Versuchung zur *Anfechtung*; wenn die Anklage des Gewissens im Hinblick auf ungesühnte Sünden laut wird.

3. Eben weil mit dem Tode solche gesteigerte Versuchung und Anfechtung eintritt, soll und wird der wahre Christ nicht

---

[1]) Vgl. dagegen Jes. 28, 15, wo es von den *Feinden* des Herrn heisst, dass sie sprechen: „wir haben einen *Bund* mit dem Tode“ etc. — [2]) 1 Cor. 15, 26 (*ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*). Vgl. Ps. 90, 7 ff. — [3]) S. o. Anm. 5 S. 637. Phil. 1, 21 ff.; 2 Cor. 5, 2 ff. — [4]) Joh. 5, 24; 8, 52. — [5]) Matth. 28, 38 (*περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου*). — [6]) 1 Cor. 15, 56 (Stachel des Todes ist die Sünde). —

in der Weise weltförmiger Laxheit den Ernst bussfertiger Bekehrung und den fleissigen Gebrauch gottgesetzter Kampfesmittel aufschieben. Die sogenannte Bekehrung auf dem Todbette, obwohl an sich nicht unmöglich, ist doch im Drang des letzten Augenblickes eine precäre und für denjenigen unwahrscheinlich, der es nicht gelernt hat, im täglichen Sterben sich zu üben [1]). Wenn der Glaubens- und Heiligungskampf im Leben in rechter Weise geführt werden (§§. 83 u. 86), so sind sie schon der stete Anfang des Vollendungskampfes. Denn sie stellen den Christen unter das Kreuz und ermöglichen dadurch im Angesicht des fortwährend drohenden Todes ein tägliches Sterben des Menschen mit Christo, dem für uns gekreuzigten Herrn [2]). Diese heilsame Todesgemeinschaft mit dem Lebensfürsten wird aber auf Grund der Taufgnade (§. 58 f.) dem Christen im Vollendungskampfe göttlich verbürgt [3]), während die heilige Absolution und das Abendmahl, als eigentliches Sterbesacrament [4]), ihn zu dem letzten „Kampf und Strauss" siegreich zu stärken geeignet ist.

§. 90. C. **Die kritische Entscheidung** im Todeskampfe und das letzte Gericht. — Die Möglichkeit einer dauernden **Niederlage** und ewiger **Verdammniss**, gegenüber der laxen Theorie des absoluten Universalismus (**Apokatastasis**); die Nothwendigkeit einer **Gerichtsreife** in beharrlicher Verstockung (Sünde wider den heil. Geist) als Bedingung der Verdammniss, gegenüber der rigoristischen Willkürtheorie des absoluten Particularismus (**Prädestination**). — Die Siegesgewissheit im Tode und der Eingang in das Reich ewigen Lebens durch die Gemeinschaft mit Christo, dem verherrlichten Todesüberwinder.

1. In den bisher von uns betrachteten Kampfesgebieten war die eventuelle Entscheidung, wie gesagt, nie eine abschliessende. Denn es blieb der **Mischzustand** zwischen Geist und Fleisch, Gottes- und Weltreich, wenn auch innerhalb des Christenlebens das Gute principiell die Herrschaft über das Böse gewonnen hat (§§. 63 ff., 81, 2). Hier tritt nun die volle Bedeutung des Todeskampfes, wie für die Einzelseele, so für die gesammte Reichsgenossenschaft Christi zu Tage. Der schlechte Mischzustand [5]) kann nicht ewig währen, wenn anders Gottes Gedanken und Rathschlüsse zu ihrer zielsetzlichen Vollendung (§. 72 f.) kommen sollen. Das **jüngste Gericht** ist nur der biblisch berechtigte Ausdruck [6]) für die grosse socialethische Wahrheit, dass Alles Kranke nur durch „Krisis" zur Genesung und Heilsvollendung gelangen

---

[1]) 1 Cor. 15, 30 f. — [2]) Röm. 6, 5 f.; 8, 13. 17; 1 Petr. 4, 1 ff.; 2 Tim. 2, 11 (*πιστὸς ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν*). — [3]) Röm. 6, 3 f. — [4]) Joh. 6, 53 ff.; Jac. 5, 16. 20. — [5]) Matth. 13, 40 ff. — [6]) *Ἡ ἐσχάτη ἡμέρα, ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως* etc. Matth. 12, 41 f.; Luc.

kann. Es ist daher ein christliches Reichsgrundgesetz, dass aller Kampf auf Erden die Folge einer entsprechenden ewigen Entscheidung mit sich bringen muss. Sonst wäre derselbe ohne Zweck und Ziel[1]). Die Entscheidung ist als eine kritische nothwendig mit einer Scheidung von Gut und Böse verbunden. Es soll endlich klar werden, was hier in diesem Weltlauf in ewigem Ringen noch durch einander wogt[2]). Da muss dann wie für die Welt-, so für die Gotteskindschaft die abschliessende Entscheidung eintreten. Sie vollzieht sich in dem individuellen und makrokosmischen (eschatologischen) Todeskampfe, indem mit demselben die Berufungs- und Gnadenzeit abschliesst und somit absolute Niederlage (Fall) oder absoluter Sieg (Auferstehen) eintritt.

2. Das Schreckliche und dem (unheiligen) natürlich sittlichen Bewusstsein Widerstrebende in dem Gedanken eines dauernden Falles mit entsprechendem Gerichtsabschluss will vor Allem innerlich gerechtfertigt und motivirt sein. Die laxe Ansicht des absoluten Universalismus erträumt sich eine Beseligungstheorie, nach welcher schliesslich alle Einzelnen durch den Todeskampf hindurch zum ewigen Leben der Gottesgemeinschaft gerettet werden sollen. Diese mit dem Namen der Apokatastasis (Wiederbringung Aller) bezeichnete, weitverbreitete Anschauung zerstört geradezu alle sittliche Teleologie und stumpft in Folge dessen den Ernst des irdischen Entscheidungskampfes ab. Entweder muss sie die göttliche Gnade dann als eine universell zwingende Macht den Grundgesetzen ethischer Freiheitsentwickelung entziehen, oder sie verewigt die Unklarheit des vorbereitenden Mischzustandes und hebt den bedeutsamen Begriff der Gnadenfrist gänzlich auf. Gegenüber solcher schlechten Unendlichkeit müssen wir daran festhalten, dass nach allen Gesetzen gottgewollter ethischer Entwickelung ein Ziel der Rechenschaft und Vergeltung eintreten muss, in welchem die göttlich abwägende Gerechtigkeit zur Reife bringt, was der Mensch bei Leibes Leben („nach den Werken“) gesäct hat[3]). Daher ist das Endgericht für den Makrokosmos

---

10, 14; 11, 31 f.; Joh. 6, 39 f.; 11, 24 f.; 12, 48; etc. — 1) *Τέλος* und *συντέλεια* s. ad. §. 72 ff. — 2) Vgl. 1 Cor. 4, 5: Darum richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr komme, welcher auch wird ans Licht bringen (*φωτίσει*), was im Finstern verborgen ist, und den Rath der Herzen offenbaren (*φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν*). Ebenso 2 Cor. 5, 10 (*πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ*). — 3) Daher das Schreckliche des „in der Sünde Sterbens“, wovor der Herr selbst warnt Joh. 8, 21. 24 (so ihr nicht glaubet, dass ich es sei, so werdet ihr sterben in euerer

das, was für den Einzelnen das entscheidende Gericht des Todes (§. 51) ist. — Andrerseits verliert aber diese ewige Entscheidung jeden Schein ungerechter Willkür oder Grausamkeit, wenn wir ins Auge fassen, dass jenes Gericht nur den Strafzustand für den Einzelnen verhängen kann und wird, welcher seinem inneren Seelenzustande vollkommen entsprechend (adäquat) ist. Das betonen wir im Gegensatz zu jener furchtbaren, rigoristischen Willkürtheorie, welche kraft particularistischer Prädestination eine Anzahl Menschen, reife oder unreife, Heiden oder Christen, der ewigen Verdammniss Preis giebt. Wenn irgendwo, so wird hier alle ethische Teleologie zerstört. Das Gericht erscheint als ein äusserliches Verhängniss, dessen Tragik ohne alle psychologische Motivirung lediglich in einem tyrannischen Willküracte der Allmacht wurzelt. Dagegen lehrt die gesund christliche Weltansicht, dass nur wo die Gottlosigkeit zur Reife gelangt durch Verstockung wider besseres Wissen und Gewissen, die dauernde Niederlage als nothwendiges Ergebniss sich herausstellt [1]). Die „ewige Verdammniss" ist nur der Ausdruck göttlich heiliger Toleranz [2]) gegenüber der Möglichkeit einer Verfestigung im Bösen, eines empörerisch gesteigerten, dämonischen Missbrauchs der Freiheit [3]). Daher trägt sie eine durchaus ethische Signatur. Nur wo die Sünde wider den heiligen Geist als der nothwendige Höhepunkt bewusst gottwidriger Willensentscheidung die innere Umkehr unmöglich gemacht hat, ist das verdammende Gottesurtheil der Ausdruck dafür, dass hier die Wege der Barmherzigkeit erschöpft sind. Da vollzieht sich die innere Gerichtsreife in der Form der verfestigten Sicherheit, deren Kehrseite die absolute Verzweiflung ist. Ob alle die, welche im Dienste des Bösen auf das Fleisch gesäet haben, schon im Moment des physischen Todeskampfes zu dieser Gerichtsreife durch eine gottgesetzte Entscheidung gedrängt werden, oder ob in einer uns unbekannten Weise für die auf Erden nicht berufenen Todten die Entscheidung anderweitig herantritt [4]), lässt sich durch menschliches Wissen nicht bestimmen. Es reicht in ethischer Hinsicht aus, festzustellen, dass für uns im Tode die Aussicht auf Umkehr ab-

Sünde). — Ueber die Ernte und die nothwendige Scheidung von Gut und Böse vgl. Matth. 13, 30. 39; Joh. 4, 35; Apok. 14, 15 f. mit Matth. 25, 46. Apok. 20, 12 f.; 21, 8 f.; Ps. 73, 17. 19. — [1]) Vgl. Ebr. 10, 26 (bei dem *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* ist kein Opfer mehr gegenüber der Sünde möglich); vgl. 6, 3 ff. mit 2 Petr. 2, 20; Matth. 12, 32 ff. und Parall. — [2]) Apok. 22, 11: Wer böse ist, sei immerhin böse etc. — [3]) 2 Thess. 2, 3 ff. — [4]) Vgl. übrigens 1 Petr. 3, 18 f. mit 4, 6. —

schliesst, und dass Gottes Liebe, die nicht den Tod des Sünders will [1]), auch nichts wird unterlassen haben, was ihn hätte gewinnen können.

3. Mit einer also motivirten Entscheidung im Todeskampfe schwindet aber auch der Schein eines widrigen Dualismus in dem göttlichen Weltziele [2]). Denn die gotterlöste Menschheit als Gesammtorganismus gedacht und der Einzelne als gotterlöstes Glied dieser Gesammtheit, sie gehen durch die letzte Krisis zum ewigen Leben, zum gottgewollten Verklärungszustande ein (§§. 74 u. 80). Eine andere Siegesgewissheit im Tode kann der Christ nicht haben, als dass er durch die Gnade in Christo, dem verherrlichten Todesüberwinder [3]), der ersehnten Friedens- und Lebensgemeinschaft mit Gott theilhaftig werde [4]). Der Tod wird ihm der Eingang zum Leben, und sein stetes Trachten nach dem Reiche Gottes ist dann in der Theilnahme an dem verklärten Himmelreiche zum seligen Abschluss gekommen [5]). —

---

[1]) Vgl. Ez. 18, 23 mit 33, 11. — [2]) Vgl. 1 Cor. 15, 28 (θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) mit Off. Joh. 21, 4 ff. (der Tod wird nicht mehr sein etc.). — [3]) Apostgesch. 2, 24 (er hat aufgelöset die Schmerzen des Todes) vgl. mit Luc. 9, 27; Ebr. 2, 9 ff.; Offenb. Joh. 1, 18; 2, 10 etc. — [4]) Off. 14, 13 (Selig sind, die in dem Herrn sterben etc.), Ebr. 4, 10; Jac. 5, 11; 1, 12; 2 Tim. 4, 7; Röm. 8, 11 ff. — [5]) 1 Cor. 15, 56 ff. —

Zweiter Haupttheil.

Das Heilsleben des Christen nach seiner practischen Bethätigung innerhalb der concret geschichtlichen Gemeinschaftsformen.

§. 91. Allgemeines über das Verhältniss des christlichen Heilslebens zu den concret-geschichtlichen Gemeinschaftsformen. — Gefahrdrohende Consequenzen der personalethischen (pietistisch-rationalistischen) und socialphysischen (naturalistisch-pantheistischen) Auffassung der Gesellschaftslehre. — Behandlung und Gruppirung des Stoffes vom Standpunkte christlicher Socialethik.

1. Der erste Haupttheil christlicher Sittenlehre hatte das Heilsleben zunächst als inneren sittlichen Process von seinem Ursprung bis zur idealen Vollendung zu entwickeln. Dennoch musste überall die gliedliche Stellung des Christen zu der ihn umgebenden Gemeinschaft bereits ins Auge gefasst und berücksichtigt werden. Sowohl den alten, als auch den neuen Menschen vermochten wir nur im Zusammenhang mit der alten und neuen Menschheit ethisch zu begreifen. Der Christ endlich, wie er thatsächlich im Kampfe steht, trat uns immer in seinen realen Beziehungen zum Welt- und Gottesreich entgegen. Die von uns gefundenen Gesetze christlichen Heilslebens konnten also nur als in dem Organismus der gotterlösten Menschheit sich verwirklichende gedacht werden. — Es bewegte sich aber unsere bisherige Deduction absichtlich auf dem allgemeingültigen, die ganze gotterlöste Menschheit umfassenden Gebiete. Die Rücksichtnahme auf die verschiedenen, concret-geschichtlichen Gemeinschaftsformen hätte den Ueberblick der Entwickelung durch die Menge des sich aufdrängenden Details stören müssen. Nachdem wir aber erkannt haben, dass und wie der Christ in seinen Lebensbeziehungen zu Gott, zur Welt und zum eigenen Ich nur als Gemeinschaftswesen zum Bewusstsein seiner sittlichen Aufgabe gelangt, werden wir nunmehr uns genöthigt sehen, diese allgemeinen Beziehungen zu specialisiren. Es kommt darauf an, das Heilsleben des Christen auch nach seiner mannigfach practischen Bethätigung innerhalb der geschichtlich vorliegenden menschlichen

Gemeinschaftsformen zu verfolgen. Es sind diese, vom Christen nicht erst erzeugten, sondern vorgefundenen Organismen als gottgeschenkte sittliche Güter pietätvoll anzuerkennen, um sie ihrer Idee entsprechend durch den Geist des Christenthums zu durchdringen und auszugestalten.

2. In diesem zweiten Haupttheil wird sich die Berechtigung socialethischer Anschauung in allen einzelnen practischen Lebensfragen zu bewähren haben, sowohl der personalethischen (a), als der socialphysischen (b) Einseitigkeit gegenüber.

a. Die gefahrdrohende Consequenz des personalethischen Standpunktes zeigt sich darin, dass man die concreten Gemeinschaftsgebilde als blosse Producte des persönlichen Gesellungs- oder Congregationstriebes fasst. Die Individuen und Einzelgeister sind dann vor den Gemeinschaften da. Diese werden kraft freien Entschlusses hervorgebracht. Zu dieser Ansicht neigt jener pietistisch gefärbte Spiritualismus, der überall die wiedergeborene, fromme Einzelpersönlichkeit als die Voraussetzung der Gemeinschaft betrachtet; derselben Meinung huldigt aber auch jener liberalistisch gefärbte Rationalismus, der stets die freien Individuen betonen möchte, um die innerhalb der Menschheitsgeschichte nothwendigen Gemeinschaften (Familie, Staat und Kirche) nach dem Willkürgesetz der Majoritäten erzeugen und demgemäss modeln zu können. Beide verkennen den organischen Naturboden jener Gemeinschaften, welche keimartig entstehen und wachsen, und den Einzelnen als werdendes geistleibliches Lebewesen (Kind) aus ihrem Schoosse erst zur Welt bringen. Beide bewegen sich in der erfahrungswidrigen Illusion, als hätte der Einzelchrist oder der Einzelmensch als solcher die Fähigkeit, durch Willensentschluss und freie Uebereinkunft mit Anderen jene Collectivorganismen zu schaffen oder nicht zu schaffen, während sie durchgehends gottgesetzte Existenzbedingungen seiner natürlichen und sittlich geistigen Bewegung (Freiheit) sind.

b. Nach der entgegengesetzten Richtung tendirt der Socialphysiker. Er sucht die Individuen als Producte der naturgesetzlichen Entwickelung jener Gemeinschaften zu begreifen. Familie, Staat und Kirche sind dann „reale" Organismen, wie alle anderen physischen Gebilde, und die Einzelpersonen blos verschwindende Exemplare der Gattung, welche die fruchtbare Triebkraft des Ganzen aus sich heraus setzt und wieder abstösst, um selbst fortzuleben. Zu dieser Ansicht neigt vor Allem jener naturalistisch gefärbte Materialismus, der überall die blind wirkenden Naturgesetze bewundert und abergläubisch verehrt, ohne

die geheimnissvolle Art ihrer Wirkungsweise zu untersuchen. Zu solcher Consequenz gelangt aber auch jener deterministisch gefärbte Pantheismus, welcher die Einzelpersönlichkeit lediglich als vorübergehende Erscheinungsform der Idee betrachtet und nur in der Totalität die ewige Nothwendigkeit des dialectischen Processes verwirklicht sieht. Dieser social physischen Ansicht stellt sich die Erfahrung ebenfalls entgegen. Denn überall sind es die Persönlichkeiten, welche die Idee als solche allein zu fassen und zu sittlichen Normen auszugestalten vermögen. Die concret-menschlichen Gemeinschaftsformen, obwohl selbst gegliederte Organismen, sind doch Gruppenbildungen höherer geistiger Art, welche durch Sitten geregelt und von Idealen durchdrungen werden können und müssen, wenn sie anders nicht zu Grunde gehen sollen. Dadurch aber unterscheiden sie sich von den niederen Organismen der Natur- und Thierwelt (§. 1).

3. Gegenüber dem unverkennbaren, geistlosen Atomismus, wie er jenen beiden Extremen gleicher Weise zu Grunde liegt, werden wir die Wahrheit und practische Fruchtbarkeit socialethischer Weltansicht in der nun folgenden christlichen Sociologie durchzuführen haben. Sie kann gleichsam als Probe für die Principien christlicher Socialethik gelten. Es muss sich hier das christliche Heilsleben als das wahrhaft erhaltende und fördernde Element auch in den geschichtlichen Menschheits-Organismen practisch bewähren. Dabei handelt es sich aber nicht um irgend welche zufällige, hier und da auftauchende sociale Associationen (Vereine, Vergesellschaftungen). Diese kommen, wie wir sehen werden (§. 114 f.), überhaupt nur unter Voraussetzung des Bestandes jener allgemein menschlichen und für die humane Existenz nothwendigen organischen Gebilde (§. 23) vor. Unter den letzteren muss vor Allem die Familie als gottgeordnete natürliche Urgemeinschaft in den Vordergrund treten. Denn aus dem Keim des Familienlebens haben sich nachweisbar erst die volksthümlich-rechtliche Culturgemeinschaft des Staates und die religiös-sittliche Cultusgemeinschaft der Kirche geschichtlich entwickelt. Und fort und fort bildet die häuslich-familienhafte Gemeinschaftsform die Basis aller sittlichen Erziehung für das staatliche wie kirchliche Leben. Alle drei Lebensgebiete wollen aber in einer christlichen Socialethik stets unter den Gesichtspunkt des Reiches Gottes gestellt sein, welches sich in ihnen, als concretgeschichtlichen Daseinsformen, auswirkt, um sie schliesslich zu höherer, idealer Einheit zusammenzufassen. Auch

in der Oeconomie göttlicher Reichsoffenbarung zur Erlösung und Erziehung der Menschheit hat sich Gott zunächst der patriarchalischen Form[1]) des Familienlebens, sodann der particularistischen Form[2]) des Volkslebens (Theocratie) und endlich erst der universellen Form[3]) des alle Völker umfassenden Gemeinlebens (Christocratie) bedient. Dem entsprechend gliedert sich auch die christliche Reichstugend (§. 15, S. 259 ff.) in diesem zweiten Haupttheil als häusliche, staatliche und kirchliche Tugend. Wie in unserem ersten Theile haben wir durchgehends Entstehung (Geburt), Lebensentwickelung (Wachsthum) und Vollendung (ideale Frucht) jener drei Gemeinschaftsformen in das Licht christlichen Heilslebens zu stellen, damit die christlichen Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung auch in allen einzelnen, practisch-socialen Lebensbeziehungen als die sittlich erhaltenden Kräfte sich erweisen (§. 24).

---

[1]) Matth. 22, 32 (Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jacobs) vgl. mit 2 Mos. 3, 6. — [2]) 5 Mos. 4, 7 ff. etc. Daher kommt der Ausdruck „Gott Israels" so häufig in der Schrift vor. — [3]) Gal. 3, 28: Hier ist kein Jude noch Grieche, — kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu. Off. 7, 1 ff.; vgl. mit Gen. 12, 3 (in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden) und Matth. 28, 19 ff. (macht zu Jüngern alle Völker etc.). —

Erster Abschnitt.

Die Bethätigung christlichen Heilslebens innerhalb der häuslichen Gemeinschaftsform

oder

das christliche Familienleben.

Erstes Capitel.

Die organische Begründung oder die Geburt häuslicher Gemeinschaftsform durch die christliche Ehe, als Basis des Familienglaubens.

§. 92. Allgemeines über den gottgeordneten organischen Ursprung der Familie als grundlegende Bedingung für die Familienauctorität und die Familienpietät. — Die Gefahren nivellirender Desorganisation beim spiritualistischen Individualismus und naturalistischen Universalismus. — Die wahre christliche Descendenztheorie oder die Familieneinheit (Blutsverwandtschaft) des Menschengeschlechtes in ihrer ethischen Bedeutung für christliches Familienleben.

1. Die Thatsache bestreitet Niemand, dass der Mensch weder sich selbst ins Dasein setzt, noch auch unmittelbar aus Gottes Schöpferhand als vollendetes Ichwesen hervorgeht. Auf dem Generationswege kommt er zur Welt, d. h. durch eine solche Lebensordnung, welche ihn als Menschenkind erzeugt und geboren werden lässt, um allmählich erst zu einem selbstbewussten Wesen als Glied an einem grössern Ganzen heranzuwachsen. Die eminent ethische Bedeutung dieser Thatsache wird aber häufig verkannt. Auf derselben beruht alle menschliche Ordnung und Unterordnung, Auctorität und Pietät auf Erden. In ihr wurzelt insbesondere der Naturgrund für den Familienglauben, d. h. für jene kindliche Herzensstellung, welche die Generationsordnung als eine gottgesetzte anerkennt und die Eltern als wirkliche Auctoren (Urheber) unseres Daseins ehrt[1]).

---

[1]) Vgl. 2 Mos. 20, 12 mit Eph. 6, 2. S. a. 1 Mos. 5, 1 ff. (und Adam zeugete einen Sohn, der seinem Bilde ähnlich war etc.). Ebr. 7, 10, wo es von Levi heisst: ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν. Dass Gott (Ebr. 12, 9) Vater der Geister

Das tiefere Verständniss jenes organischen Ursprungs der Familie ist auch von grundlegender Wichtigkeit für die Bewahrung sittlichen Pietätsverhältnisses innerhalb aller geschichtlichen Gemeinschaftsgebilde, in welchen die Menschheitsfamilie [1]) sich bewegt.

2. Wie tief diese Idee eines auf Saamenbildung [2]) zurückgehenden Familienzusammenhangs in alle ethischen Verhältnisse eingreift, können wir aus dem Gegensatz entnehmen, welcher durch Nivellirung der Unterschiede die menschliche Gesellschaft mit Desorganisation bedroht.

a. Der (spiritualistische) Individualismus, der für die persönliche Selbständigkeit und die Gleichberechtigung aller Individuen schwärmt, schlägt jener Thatsache kühn ins Angesicht. Er verschliesst sich dadurch das Verständniss für alle concret-geschichtlichen Gesellschaftsgebilde und untergräbt die Grundpfeiler ihres sittlich gesunden Wachsthums. Es ist die Consequenz des personalethischen Irrthums (§. 91, 2. a).

b. Der (naturalistische) Universalismus, der für die Gleichstellung des Menschen mit allen Naturwesen sich begeistert, missdeutet jene Thatsache. Denn er verkennt jene specifische Unterschiedenheit der Familienbegründung in der Menschheit und im Thierleben. Die Eheschliessung als sittlich bedeutsamer Act und die an dieselbe sich schliessende Familientradition wird von diesem Standpunkte aus ignorirt und eben deshalb nur die Naturseite an den Gesellschaftsgebilden hervorgehoben. Es ist die bedenkliche Folge des socialphysischen Irrthums (§. 91, 2. b).

3. Beiden Gefahren gegenüber werden wir die wahre christlich-sittliche Descendenztheorie, der Erfahrung entsprechend, aufrecht zu halten haben. Weil die Familie auf dem Geheimniss der Geschlechtsgemeinschaft ruht [3]), weil alle nachkommenden Menschen immer nur als der Saame voraufgehen-

---

genannt wird, ist nicht dagegen. Vgl. Eph. 3, 15. — [1]) Apostgesch. 17, 26: *ἐποίησε ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων.* — [2]) Im A. T. (זֶרַע), wie im N. T. (*σπέρμα, σπέρμα γενέσεως*) wird der Saame nicht blos als das Characteristische vegetativer Fortbildung der Art (Gen. 1, 11; Marc. 4, 26 ff.) hervorgehoben, sondern gilt auch als collective Bezeichnung wie für einzelne Familien-Geschlechter und Völker (Gen. 22, 16—18; Deut. 4, 37), so für die gesammte Menschheit (Weibes-Saame Gen. 3, 15), wie sie in Christo, dem einigen Abrahamssaamen und zweiten Adam, zusammengefasst ist (Gal. 3, 16; Röm. 1, 3). — [3]) 1 Mos. 1, 28; 5, 2. —

der Geschlechter (Generationen) in die Geschichte eintreten, ist die Familienpietät eine auf göttlicher Schöpfungsordnung ruhende Grundtugend menschlichen Geschlechts. Die factische Blutsverwandtschaft aller Menschen und die familienhafte Gemeinschaft, der das Einzel-Wesen angehört, erscheinen dann nicht mehr durch menschliche Willkür, sondern durch ein festes Gesetz ursprünglicher Naturordnung bedingt. Es erweist sich zugleich diese Schöpfungsordnung als eine sittliche Basis geschichtlicher Entwickelung, sofern der Geschlechtsunterschied und die Geschlechtsgemeinschaft (§. 93) innerhalb der Menschheit von einer geistigen Idee getragen [1]) und von sittlichen Normen geregelt sein soll. Um also den ethisch so tief bedeutsamen Familienglauben zu rechtfertigen und als häusliches Tugendprincip im christlichen Sinne zu stärken, haben wir auf die Genesis oder Geburt familienhafter Gemeinschaftsform durch die Ehe näher einzugehen. Die christlich begründete und geführte Ehe wird sich uns als ein wesentlicher Fundamentalstein in dem Gebäude christlicher Socialethik erweisen.

§. 93. Die socialethische Auffassung der geschlechtlichen Polarität als der Voraussetzung aller organischen Lebensgebilde. — Die sittliche Verwerflichkeit des naturalistischen (frivolen) Cynismus und des spiritualistischen (pietistischen) Rigorismus in der Beurtheilung geschlechtlicher Verhältnisse; die egoistisch-fleischliche Entartung derselben im Lichte des sechsten Gebotes (Coquetterie und Prüderie, die Emancipation des Weibes, das ehebrecherische Gelüste, das Concubinat, die Hurerei, die naturwidrigen Geschlechtssünden). — Die wahre Keuschheit, das geschlechtliche Schamgefühl und die ethische Heiligung des Geschlechtsverhältnisses als der gottgesetzten Bedingung christlicher Ehe.

1. Der in der gesammten Natur angelegte Gegensatz zwischen Männlichem und Weiblichem tritt beim Menschen, seiner höheren Bestimmung (§. 26) entsprechend, als geschlechtliche Verschiedenheit der individuellen Organisation in geistiger und leiblicher Hinsicht zu Tage. Es dient dieselbe einer bestimmten sittlichen Idee, welche erst im Christenthum [2]) zu tieferer Erfassung gelangt. Nach christlicher Anschauung ist das Verhältniss von Mann und Weib an und für sich nicht als ein Verhältniss der Ueber- und Unterordnung zu bezeichnen [3]); noch auch unterscheiden

---

[1]) Daher bezeichnet die Schrift nur die menschliche Geschlechtsgemeinschaft mit dem Ausdruck „erkennen" (יָדַע). Vgl. Gen. 4, 1 etc. (Adam erkannte sein Weib Heva etc.). — [2]) Der Heiland und Erlöser der Menschheit wird als „des Menschen Sohn" und als „Weibessaame" bezeichnet Gal. 4, 4 f.; Röm. 1, 3; 9, 5. Vgl. Gen. 3; 15. Daher Maria die „Gebenedeite" (εὐλογημένη) unter den Weibern. Luc. 1, 28. 42 ff. — [3]) Die Gen. 3, 16 ausgesprochene Unterordnung er-

sich beide durch ihre grössere oder geringere Bedeutsamkeit für die Menschheitsgeschichte. In der eigenthümlichen Anlage und Bestimmung beider Geschlechter prägt sich vielmehr ein auf Ergänzung hinzielender qualitativer Gegensatz aus, den wir mit dem Ausdruck Polarität characterisiren. Die dem Manne eignende zeugungskräftige (productive) Begabung und grössere Selbständigkeit erscheint darauf angelegt, mit der empfänglichen (receptiven) und abhängigeren Natur des Weibes vereint den ganzen Menschen (Adam) zur Darstellung und Entfaltung zu bringen. Die geschlechtliche Anziehung und Einigung hat also in dem Bedürfniss nach gegenseitiger voller Ergänzung und Durchdringung beider Geschlechter ihr subjectiv berechtigtes Motiv, in der Fortpflanzung der Menschheitsgattung, als einer gliedlich gearteten organischen Einheit, ihren objectiv gottgewollten Zweck. Die sittliche Idee der Geschlechtsgemeinschaft wird aber in dem Maasse tiefer erfasst, als man in derselben nicht bloss die allgemeine Voraussetzung aller organischen Lebensgebilde, sondern die gottgeheiligte Grundlage der Ehe oder der menschlichen Familienbildung mit ehrfurchtsvoller Scheu anerkennt [1]. Darin wurzelt der socialethische Grundgedanke des Christenthums.

2. Dem geist-leiblichen Wesen des Menschen (§. 26) entsprechend ist die gottgewollte Heiligkeit des Geschlechtsverhältnisses (§. 45, sechstes Gebot) vor Allem dadurch bedingt, dass man die geistige und leibliche Seite desselben nicht willkürlich von einander sondere oder einseitig betone. In der Richtung auf egoistische Isolirung beider unter sich zusammengehöriger Momente liegt die sittliche Verwerflichkeit des naturalistischen Cynismus (a) und des spiritualistischen Rigorismus (b) bei der Beurtheilung geschlechtlicher Verhältnisse. Die Frivolität des Cynismus besteht darin, dass er den menschlichen

---

scheint bereits als Folge der Sünde. Ursprünglich, ihrer Idee nach, soll das Weib seine „Gehülfin“ sein. (Gen. 2, 18). Die Menschenschöpfung ist von Anfang an auf Weibesschöpfung mit angelegt. Gen. 1, 26 vgl. mit 28; 5, 2 (und er schuf sie Mann und Weib und segnete sie und hiess ihren Namen Mensch etc.). Vgl. 1 Cor. 11, 7 ff.: Der Mann ist Gottes Bild und Ehre, das Weib aber ist des Mannes Ehre (δόξα). — [1]) Gen. 2, 23 (man wird sie Männin heissen, darum dass sie vom Manne genommen ist etc.). Vgl. 1 Cor. 11, 8 f. (Wie das Weib von dem Manne, also kommt auch der Mann durch das Weib; — aber Alles von Gott etc.). 1 Tim. 2, 13 f.; 1 Petr. 3, 7, wo das Weib zwar als ἀσθενέστερον σκεῦος bezeichnet wird, aber doch als „Miterbin“ des ewigen Lebens dem Manne gleichgestellt ist. —

Geschlechtstrieb als etwas rein Physisches mit dem thierischen Fortpflanzungstriebe auf Eine Stufe stellt und dadurch von vorn herein die Möglichkeit und die Pflicht geistiger Regelung und sittlicher Beherrschung desselben in Frage stellt. Dagegen sieht der spiritualistische Rigorismus in ascetischer (pietistischer) Scheinheiligkeit die physisch-leibliche Seite der Geschlechtsbeziehung an und für sich als etwas Unreines an, wodurch die gottgesetzte Schöpfungsordnung verdächtigt und die natürliche Grundlage für die persönlich-geistige Hingabe der Geschlechter in ihrer sittlich hehren Bedeutung verkannt wird.

a. Jener mit social-physischer Weltanschauung zusammenhängende Irrthum, welcher sich auf Kosten der zarteren Natur und häuslichen Bestimmung des Weibes nur zu leicht in extravaganten Ideen der Emancipation (§. 96) ergeht, wird Lügen gestraft durch das allgemein menschliche Schamgefühl (§. 28). Dieses lässt sich nur unter der Voraussetzung erklären, dass in die blos physische Geschlechtsbeziehung eine dem menschlich-sittlichen Wesen widersprechende, daher auch vom Gewissen gestrafte, egoistisch-fleischliche Lüsternheit als verunreinigendes Element sich eingemischt hat[1]. Aus der frivolen Beurtheilung der geschlechtlichen Verhältnisse wird jene heidnische Laxheit erzeugt, welche sich bald in den feineren Gedanken- und Wort-Formen des ehebrecherischen Gelüstes (Coquetterie, Lascivität, Zotenreisserei etc.), bald in der thatsächlichen Zügellosigkeit sinnlich selbstischer Begierde (Concubinat, Hurerei, Prostitution, Selbstschändung §. 38 ff.) ergeht. Das frivole Urtheil, welches die eigentliche Schoossünde heidnisch entarteter Zeiten ist[2], wird in dem Maasse verhängnissvoll für das sittliche Gemeinwesen, als mit dem Quellpunkt menschlichen Lebens in der Familie auch der Born des eigenen Daseins vergiftet werden muss. Die geschlechtlichen Sünden bringen den Menschen an Leib und Seele herunter[3]. Denn bei der für die Selbsterhaltung des menschlichen Geschlechts nothwendigen Stärke des Geschlechtstriebes muss der letztere ohne das Schranken setzende Motiv geistig-sittlicher Zucht die

---

[1]) Vgl. Gen. 3, 7 mit 2, 25. Daher die Bezeichnung „ehebrecherisches Geschlecht" (γενεὰ μοιχαλίς); Matth. 12, 39; 16, 4 etc. 2 Petr. 2, 14. — [2]) Röm. 1, 27 und 32; 2 Tim. 3, 4 (φιλήδονοι); Eph. 5, 3. 4 (αἰσχρότης, μωρολογία und εὐτραπελία als οὐκ ἀνήκοντα bezeichnet). — [3]) Vgl. 1 Cor. 6, 9. 15 ff. (alle Sünden, die der Mensch thut, sind ausser seinem Leibe; wer aber huret, der sündigt an seinem eigenen Leibe). —

schrecklichste Versumpfung zur Folge haben. Corruptio optimi pessima.

b. Gleichwohl irrt der spiritualistische Rigorismus, wenn er jenem laxen Extrem durch seine personalethische Auffassung meint begegnen zu können. Indem er die sittliche Bedeutung und Berechtigung des geschlechtlich-differenzirten Naturlebens verkennt, untergräbt er seinerseits die gottgeheiligte Basis ehelicher Gemeinschaft. Das überreizte Schamgefühl bringt ihn in die Versuchung, das unreine Element in dem Geschlechtstriebe an sich, statt es in der sündlich-egoistischen Ausartung desselben d. h. in der Lüsternheit der Gesinnung und des Herzens zu suchen [1]). Aus dieser Verirrung gehen in der practischen Consequenz alle die Formen jener scheinheiligen Keuschheit hervor (Prüderie, Cölibat, gesuchte Virginität), welche das hehre Geheimniss der Lebenserzeugung für unrein achtet [2]) und die positive Heiligung des leiblich gearteten Geschlechtsverhältnisses unterlässt. Es geben sich daraus die feineren und gröberen Formen der naturwidrigen Geschlechtssünden (§. 40), in welchen sich die Verachtung des gottgesetzten Naturtriebes nothwendig rächen muss.

3. Diesen beiden, in der Consequenz sich berührenden und gegenseitig einander provocirenden Extremen gegenüber wird in der christlichen Socialethik vor Allem das wahre Wesen der Keuschheit [3]) durchzuführen sein. Sie besteht darin, dass bei allgemeiner Anerkennung der Heiligkeit des gottgeordneten Geschlechtsverhältnisses der leibliche Trieb stets in den Dienst der geistig-sittlichen Idee gestellt werde. Gegenüber der factischen Ausartung (Degeneration) und egoistisch-fleischlichen Tendenz jenes Geschlechtstriebes wird daher die Keuscheit in „Gedanken, Worten und Werken“ erfahrungsgemäss nur im Zusammenhange

---

[1]) Vgl. Gen. 2, 25 (sie waren beide nackend und schämten sich nicht), Matth. 19, 4 ff. (so sind sie nun nicht zwei, sondern Ein Fleisch) mit Matth. 15, 19 (aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei); 5, 28 (*βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς*). — [2]) Vgl. 1 Tim. 4, 1 ff. (*ὑπόκρισις ψευδολόγων, . . . κωλυόντων γαμεῖν*) mit Col. 2, 18; 1 Cor. 7, 2 ff.; 1 Tim. 2, 15 (*σωθήσεται δια τῆς τεκνογονίας*). — [3]) Der bibl. Begriff *ἁγνότης* (posit. auch *ἁγνεία*) und *ἐγκράτεια* (negat. auch *σωφροσύνη*) kommt bald im allgemeinen Sinne als Bezeichnung der Heiligung überhaupt (1 Petr. 1, 22; Jac. 3, 17), bald speciell als Bezeichung des geheiligten Geschlechtsverhältnisses vor im Gegensatz zur *πορνεία* (vgl. Act. 24, 25; 2 Cor. 6, 6; Gal. 5, 23; 1 Petr. 3, 2; 1 Tim. 4, 12 etc.). —

mit dem regen Schamgefühl sich bilden können. Das Schamgefühl, welches ebenso die heilige Idee der Geschlechtsgemeinschaft, als die entheiligte Wirklichkeit derselben bezeugt, hat nothwendig zur Folge, dass Keuschheit mit Züchtigkeit Hand in Hand geht. Die Tugend der Keuschheit kann also gar nicht ohne jene persönliche und gemeinsame Selbstzucht gedacht werden, welche in der guten Sitte sich den entsprechenden Ausdruck schafft. So wird die ethische Heiligung des Geschlechtsverhältnisses Basis und Bedingung wahrhaft sittlicher Auffassung und Eingehung der Ehe.

§. 94. Allgemeiner Begriff und sittliche Idee der Ehe (Monogamie und Unauflöslichkeit). — Die Gefahren leichtfertiger Naturalisirung und sacramentaler Verherrlichung des Ehebündnisses. — Die christliche Idee der Ehe als Abbild der geistleiblichen Gemeinschaft Christi und der Gemeinde.

1. Die Ehe muss zunächst ihrem Begriffe nach von allen übrigen Beziehungen persönlicher Gemeinschaft unter den Menschen specifisch unterschieden werden. Das Eigenartige der Ehe liegt in dem Ein-Fleisch-Werden von Mann und Weib [1]). Sie ist die reale Naturvereinigung von zwei Individuen verschiedenen Geschlechts. Ihr natürlicher Zweck ist die Fortpflanzung [2]) und Erhaltung des Geschlechts (Generation). — Im Unterschiede aber von aller thierischen Begattung (wilde Ehe) und im Hinblick auf die geistleibliche Natur des Menschen muss die Ehe mit der geschichtlich-socialen Culturaufgabe der Menschheit in nothwendigen Zusammenhang gestellt werden. So erst gewinnen wir die Grundlage für die allgemeine sittliche Idee der Ehe. Zur Begründung eines Hauswesens (Familie, Heerd) geschlossen, lässt sich die Ehe ihrer Idee nach bezeichnen: als die gegenseitige Hingabe zweier Personen verschiedenen Geschlechts zu einer gesetzlich sanctionirten, ausschliesslichen Liebes- und Lebensgemeinschaft. In der Idee der Ehe ist also ebenso der monogamische Character, als die Unauflöslichkeit derselben enthalten [3]). Durch beide Momente unterscheidet sich die menschlich-sittliche Ehe von der momentanen und willkürlichen Naturbefriedigung.

2. Die Ehe ist also weder, wie der leichtfertige Naturalis-

[1]) Matth. 19, 4 vgl. mit Gen. 2, 14 f.; 1 Cor. 7, 3 f. — [2]) Gen. 1, 28 (seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde etc.). — [3]) 1 Cor. 7, 10 (den Ehelichen aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, dass das Weib sich nicht scheide von dem Manne) vgl. mit Matth. 19, 5 ff. (*οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν — ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω*). Ps. 127, 1 ff.; 128, 3. —

mus (a) will, eine blosse Uebereinkunft zu geschlechtlicher Gemeinschaft; noch auch, wie der kirchliche Supranaturalismus (b) meint, ein sacramentales Mysterium.

a. Jener Irrthum verkennt, abgesehen von allem Christenthum, die socialethische Idee der Ehe, sofern sie Grundpfeiler aller menschlich geordneten Culturgemeinschaft ist. Die Polygamie und das Concubinat [1]) untergraben stets den Bestand sittlich geordneter Gesellschaft. Sie sind ebenso der Tod aller Pietät (§. 92), wie der Ruin aller erfolgreichen Volkserziehung. —

b. Der supranaturalistische Irrthum, wie er in der römischen Kirche Boden gefunden, ist nur ein Zerrbild christlicher Weltanschauung. Denn er mischt willkürlich ein Heilsmoment ein, wo offenbar eine schöpferische Naturordnung vorliegt. Diese Verirrung rächt sich durch die naturwidrige Ueberschätzung der Virginität und des Cölibates.

3. Da aber in Folge der Corruption menschlicher Gattungsnatur auch das Heiligthum der Geschlechtsgemeinschaft verunreinigt (§. 93, 3) und zu einem Quellpunkt der Entartung (Degeneration, §. 29 ff.) geworden ist, lässt sich die sittliche Idee der Ehe im christlichen Sinne nur so vollzogen denken, dass Mann und Weib auf Grund der sündenvergebenden Liebe Gottes in Christo sich vereinigen. In dem Bewusstsein, dass die Geschlechtsgemeinschaft nicht ohne sündige Lust sich empirisch vollziehen kann [2]), wird auch die Schliessung und Führung der Ehe nur im Aufblick auf die heiligende Macht des Geistes Christi sich segensreich gestalten. Unter dieser Voraussetzung ist aber die christliche Ehe ein Abbild der geistleiblichen Lebensgemeinschaft, wie sie in dem Verhältnisse Jehova's zum Bundesvolke angebahnt, in dem Verhältniss Christi als des Hauptes zu der Heilsgemeinde als seinem Leibe urbildlich verwirklicht worden ist [3]).

§. 95. Die Bedingungen christlicher Eingehung der Ehe auf Grund sittlicher Wahl (berechtigte und unberechtigte Ehehindernisse. Brautstand). — Die sittliche Verwerflichkeit conventioneller Berechnung und romantischer Leichtfertigkeit bei der Eheschliessung. — Die kirchliche Trauung und die (facultative oder obligatorische) Civilehe.

1. Das natürlich und sittlich berechtigte Begehren der Ehe (§. 93, 1) darf weder durch eigenwillige Gründe falscher Be-

---

[1]) Beide sind in der Schrift (auch im A. T.) nie erlaubt, sondern höchstens zeitweilig geduldet und stets von verhängnissvollen Folgen begleitet. — [2]) Ps. 51, 7; 1 Mos. 6, 26 f.; 1 Cor. 7, 12 ff. — [3]) Vgl. Eph. 5, 23—31 mit Jes. 54, 6 f.; 62, 5; Hos. 2, 19 ff. —

quemlichkeit (hagestolzes Philisterthum), noch auch durch vermeintliche Heiligkeit ehelosen Standes (Cölibat, Virginität) zurückgedrängt, geschweige denn durch willkürliche Gesetzesbestimmungen (der Kirche oder des Staates) direct gehemmt werden [1]). Nur aus sittlichen Motiven, in Rücksicht auf äusserlich sociale Nothstände (wie Armuth, Ernährungsunmöglichkeit, Abhängigkeit) oder subjectiv persönliche Hindernisse (Lebensstellung, Berufsarbeit im Reiche Gottes und in der Welt, Alter, Krankheit, Blutsverwandtschaft) kann dem allgemein menschlichen Recht der Eheschliessung zeitweilig oder dauernd eine pflichtmässige Schranke gesetzt werden [2]). Wo solche Hindernisse nicht vorliegen, da ist das segensreiche Eingehen der Ehe vor Allem bedingt durch eine sittliche Wahl. Es muss dieselbe ebenso sehr von dem Drange wahrer individueller Anziehung (bräutliche Liebe), als von dem Ernste der grossen Berufsaufgabe eines zu gründenden Hauswesens getragen sein. Vor Allem soll der Entschluss zur Eheschliessung von dem Glauben beseelt sein, dass der eheliche Bund kein willkürlicher Vertrag zweier Individuen sei, sondern ein gottgefügtes Sichfinden und Zusammenschliessen zweier für einander bestimmter, sich ergänzender und verstehender Seelen. Unter dieser Voraussetzung wird sich bereits im Verlöbniss und im Brautstande die Keuschheit ehelicher Hingabe (§. 93 u. 96) ihrer keimartigen Gestaltung nach abspiegeln müssen.

2. Aus dieser tief christlichen Auffassung ergiebt sich die sittliche Verwerflichkeit sowohl der conventionellen Berechnung (a), als der romantischen Leichtfertigkeit (b) bei der Eheschliessung.

a. In jenem Fall liegt die Unsittlichkeit in der Preisgebung der eigenen Persönlichkeit aus blosser Rücksicht auf äusserliche Umstände. Die sogenannten Conventions-Ehen, mögen sie als Standesehen, Geldehen oder monströse Ehen (bei exorbitantem Alters- oder Bildungsunterschiede) geschlossen werden, sind wahrhafte Missheirathen (Mesalliancen); denn sie schänden die hohe Idee der Keuschheit, indem sie die nothwendige Einheit des geistig-persönlichen und leiblich-physischen Momentes in der Eheschliessung (§. 93, 2) zerreissen. Selbst die „um des

---

[1]) Vgl. oben Anm. 2 S. 652. bes. 1 Tim. 4, 1—3; 1 Cor. 7, 35. — [2]) So ist auch Matth. 19, 12 (*εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι* etc.) und 1 Cor. 7, 1. 26—38 (*διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*) zu verstehen. —

Reiches Gottes willen“ geschlossenen [1]) Ehen, bei welchen Mann und Weib sich oft gar nicht kennen, lassen sich nur als eine traurige Verirrung bezeichnen. Der angeblich gute Zweck kann nimmermehr den Mangel ethischer Grundbedingung für normale Bundschliessung beschönigen. Daher wird auch jegliche Verlobung, welche lediglich im Gehorsam gegen den elterlichen Willen geschieht, vom christlichen Standpunkte aus nicht gerechtfertigt werden können.

b. Ebenso verwerflich ist aber die weitverbreitete romantische Leichtfertigkeit, mit welcher sogenannte Inclinations-Ehen geschlossen werden, lediglich weil die momentane Leidenschaftlichkeit oder sentimentale Verliebtheit dazu drängt. Abgesehen davon, dass in solchem Falle meist der sinnliche Reiz der „Schönheit“ ohne Verständniss der Seelen Motiv zu voreiliger Verlobung wird, fehlt jener schwärmerischen Leidenschaftlichkeit der nothwendige Ernst, mit welchem eine dauernde Gemeinschaft zur Begründung eines Hauswesens eingegangen sein will. Wo also die tiefere, in Gott gegründete Seelengemeinschaft fehlt, da bewahrheitet sich der Satz, dass derjenige ein Narr sei, der sich auf sein eigenes Herz verlässt [2]). Deshalb erscheint es auch mehr als precär, wenn ohne inneres Glaubens- und geheiligtes Liebesverständniss zwei Seelen sich den Bund der Treue schwören. Die confessionellen Mischehen dürfen zwar nicht an und für sich als sündig oder verwerflich bezeichnet werden, wie der kirchliche Rigorismus will [3]). Gleichwohl gehören sie in dem Falle unter die Kategorie der unerlaubten, leichtfertigen Eheschliessungen, wenn die tiefere Herzensgemeinschaft dadurch unmöglich oder die religiös-sittliche Kindererziehung dadurch erschwert, resp. (durch Verschreibung der Kinder an eine bestimmte Confession) illusorisch wird.

3. Bei Vermeidung der genannten Gefahren wird der Act der Eheschliessung selbst mit der nothwendigen Achtung gegen die häusliche, staatliche und kirchliche Gemeinschaftsform sich im christlichen Sinne vollziehen. Nicht wider den Willen der

---

[1]) Der Herr und Paulus lassen wohl „um des Reiches Gottes willen“ eine Selbstbescheidung, ein Aufgeben der Ehe zu (s. die vorige Anm.), aber nie ein Eingehen derselben. Das γαμεῖν ἐν κυρίῳ (1 Cor. 7, 39) hat einen ganz anderen Sinn. Es soll die Heiligung der natürlich berechtigten Ehe in dem Herrn und durch denselben bezeichnen. Vgl. Col. 3, 14 ff. 1 Petr. 3, 7. — [2]) Ps. 127, 1 (wo der Herr nicht das Haus bauet). „Wer sich auf sein Herz verlässt, der ist ein Narr“ Spr. 28, 26. — [3]) Vgl. 1 Cor. 7, 12 ff.; 1 Petr, 3, 1 ff. —

Eltern (oder deren Stellvertreter) zu heirathen, ist dem Christen im Hinblick auf das vierte Gebot ebenso selbstverständliche Pflicht, als der positive Wille der Eltern nimmermehr die Kinder verpflichten kann, eine Heirath zwangsweise zu schliessen (s. o. sub 2, a). Die Rücksicht aber auf das staatliche Gemeinwesen liegt auch der christlichen Eheschliessung insofern zu Grunde, als die Ehe ein natürlich-gesetzmässiges Institut ist und die Grundbedingung bürgerlichen Gemeinwohles in sich schliesst. Daher kann auch lediglich zur Abwehr der facultativen oder Nothcivilehe in dem christlichen Gewissen ein sittlich zwingender Grund vorliegen; denn bei diesen Formen bürgerlicher Eheschliessung ist der Verdacht einer tendenziösen Nichtachtung der christlich-kirchlichen Bedingungen sittlicher Eheschliessung nicht ausgeschlossen. Bei der obligatorischen Civilehe kommt aber nur das unbestreitbare Recht des Staates zum Ausdruck, die bürgerlich-rechtliche Seite dieses Institutes gesetzlich zu ordnen. Die christliche Sitte der Trauung wird durch jene Form der Eheschliessung nicht angetastet, sobald nur die Repräsentanten der Kirche die Civilehe als die menschlich berechtigte Seite des Actes selbst anerkennen und dieselbe nicht mit dem Odium der Unkirchlichkeit belasten. Für die christliche Ehe wird aber der Segen der Kirche insofern ein nothwendiges Bedürfniss sein, als der heilige Ernst dieses Bundes nur unter Gebet und Gottes Wort sich bewahren lässt und nie mit Geringschätzung christlicher Volkssitte vereinbar ist. So erhält auch die leiblich geschlechtliche Einigung, welche allein die Ehe als solche macht (§. 94), ihre höhere Weihe durch den keuschen und zarten Ernst, mit welchem man die Heiligkeit dieser gottgeordneten Naturgemeinschaft anerkennt und ehrt [1]).

§ 96. Die christliche Führung der Ehe in leiblicher und geistiger Hinsicht. — Die wahre eheliche Liebestreue gegenüber den Gefahren des ehelichen Terrorismus (egoistische Bindung) und Indifferentismus (egoistische Freiheit). — Die sich ergänzende Lebensaufgabe des Mannes und Weibes in der ehelich-häuslichen Gemeinschaft.

1. Da auch bei christlich geschlossener Ehe sich zwei sündige Menschen zu voller und dauernder Lebensgemeinschaft zusammenschliessen, so lässt sich die Führung derselben nicht ohne mannigfaches Kreuz von aussen und innen denken. Nicht blos in der verschiedenen Stellung des Mannes und Weibes, sondern vor Allem in dem natürlichen Eigenwillen des alten

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 7, 4 (das Weib ist ihres Leibes nicht mächtig, sondern der Mann und umgewandt etc.). 1 Petr. 3, 7. —

Menschen liegt der Anlass zu mannigfachen Collisionen. Der christlichen Idee der Ehe (§. 94) entsprechend wird diese Kreuzesschule durch die gegenseitig tragende und vergebende Liebe (§. 71) versüsst, sowie durch die ernste Liebeszucht im gemeinsamen Ringen nach dem Heil reichlich gesegnet sein. Unter stetem Hinblick auf die himmlisch-ideale und irdisch-häusliche Lebensaufgabe soll die eheliche Liebestreue die geistige und leibliche Gemeinschaft durchdringen und eben dadurch vor den drohenden Ausschreitungen egoistischer Bindung, wie egoistischer Freiheit bewahren.

2. Diese wahre, christlich-eheliche Liebestreue ist ebenso entfernt von dem exclusiven Terrorismus (a), wie von dem laxen Indifferentismus (b).

a. Jener neigt zu der falschen Bindung, welche aus eifersüchtiger Abgeschlossenheit gegen die Aussenwelt entsteht. Er verkennt, dass jedes Ehepaar als eine sittliche Collectivperson den Humanitätsgedanken verkörpern soll und daher mit der Umgebung und den geistigen Interessen der weiteren Berufsgenossenschaft stets die Fühlung behalten muss, wenn anders das gegenseitige Gemeinschaftsleben nicht verkümmern soll. Mit der wahren Liebestreue muss die aus dem Vertrauen geborene Freiheit stets Hand in Hand gehen.

b. Die wahre Freiheit in der Liebe kann aber nicht bestehen, wenn die Ehegatten in verschiedenen Lebenskreisen sich bewegen und Einer den Andern so zu sagen seine Wege gehen lässt. Die ernste Berufsarbeit und die Plage des täglichen häuslichen Lebens soll nicht ohne Austausch höherer, geistiger Interessen und ohne gemeinsames Gebet sich vollziehen[1]). Sonst artet die Freiheit in egoistische Emancipation aus, und es wächst jene bittere Wurzel auf, welche ohne Wachsamkeit und Selbstzucht das Glück auch der besten, christlichen Ehe trüben kann.

3. Bei alle dem wird der durch den Geschlechtsunterschied (§. 93) bedingten Stellung von Mann und Frau mit steter Berücksichtigung der Vater- und Mutteraufgabe Rechnung zu tragen sein. Denn der Mann hat vor Allem als Erzeuger und Auctor der Familie die berufsmässige Ernährungspflicht[2]); das Weib, die Gehülfin des Mannes, hat vorzugsweise als die Seele des Hauses zu walten und sich willig unter das Kreuz der Ge-

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 11, 3; Col. 3, 18 ff.; 1 Tim. 2, 13 ff.; Tit. 2, 4 ff. — [2]) Gen. 3, 17. —

burtsschmerzen zu schicken [1]). Bei tieferer Erfassung der auf Ergänzung angelegten Verschiedenheit kann auch die gottgeordnete Herrschaft des Mannes über das Weib ohne bittere und bevormundende Tyrannei sich verwirklichen [2]), wie andrerseits die gehorsame Unterordnung und Ehrfurcht des Weibes gegenüber ihrem Eheherrn [3]) nicht in unwürdige Selbstwegwerfung auszuarten braucht. Gegenüber allen drohenden Ausschreitungen, welche an die mit dem Geschlecht zusammenhängenden Verschiedenheiten geistiger oder leiblicher Art sich knüpfen können, wird der Christ der hohen sittlichen Idee christlicher Ehe eingedenk bleiben und so jede Gefahr sündlicher Untreue in Gesinnung und That erfolgreich zu bekämpfen suchen.

§. 97. Die eventuelle und factische Lösung des Ehebundes (Trennung und Scheidung). — Die verwerflichen Extreme der laxen und rigoristischen Auffassung der Scheidungsgründe. — Die Lösung der Ehe durch den Tod und das Recht der Wiederverehelichung.

1. Sowohl in der Idee als in dem Zweck (§. 94) der Ehe liegt es nothwendig begründet, dass sie im Unterschied vom blossen Concubinat ein dauerndes und unauflösliches Gemeinschaftsverhältniss sein soll. Das Motiv zum Scheidungsgedanken kann nur ein sündlich egoistisches sein, nicht blos weil derselbe im Widerspruch steht zum ausdrücklichen Gelöbniss der Treue, sondern weil jeder Gedanke eines Wechsels dem sittlichen Wesen der ausschliesslichen Geschlechtsgemeinschaft ins Angesicht schlägt [4]). Bei Voraussetzung einer eventuellen, durch die menschliche Sünde und Selbstsucht eintretenden wesentlichen Störung des ehelichen Glückes, lässt sich auf Grund gemeinsamer Uebereinkunft eine kürzere oder längere Trennung (separatio quoad thorum et mensam) sittlich wohl rechtfertigen [5]). Denn bei wirklich aufgehobener Seelengemeinschaft muss der fortgesetzte eheliche Umgang nicht blos eine Pein, sondern ein Unrecht werden. Die Trennung aber erscheint im Gegensatz zur Scheidung nur deshalb zulässig oder rathsam, weil der die Idee der Ehe untergrabende Gedanke anderweitiger Wiederverehelichung dabei ausgeschlossen ist, und die zu erstrebende Möglichkeit der Wiedervereinigung offen bleibt. In keinem Fall aber lässt sich die wirkliche Scheidung sittlich rechtfertigen.

---

[1]) Gen. 3, 16. — [2]) Eph. 5, 25 (Ihr Männer, liebet eure Weiber etc.). [3]) Eph. 5, 22 ff.; Col. 3, 19 ff. etc. — [4]) Matth. 5, 28 (wer ein Weib ansieht etc.) und 31 f. (wer sich von seinem Weibe scheidet etc.). Matth. 19, 6 ff.; Luc. 16, 18; Marc. 10, 6 ff. vgl. mit Gen. 1, 27 f. — [5]) 1 Cor. 7, 11 (ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω).

Selbst abgesehen von den unvermeidlich schädlichen Folgen für die Gesellschaft und die Kindererziehung, verbietet es — auch im Fall der Kinderlosigkeit (§. 98) — die objective, gottgesetzte Idee des ehelichen Verhältnisses. Gleichwohl kann die Ehe in frivoler Weise factisch zerstört und aufgehoben werden, sei es durch die dauernde böswillige Verlassung (malitiosa desertio), sei es durch das ehebrecherische Eingehen eines neuen Verhältnisses[1]). In diesen Fällen ist aber die sogen. Scheidung nimmermehr als Sanction, sondern nur als öffentliche (staatliche oder kirchliche) Declaration des sündlich hervorgerufenen Thatbestandes anzusehen. Eine normale Wiederverehelichung ist unter dieser Voraussetzung nur für den unschuldigen Theil denkbar.

2. Mit dieser ächt christlichen Ansicht stellen wir uns den Extremen der laxen (a) und rigoristischen (b) Auffassung der sogen. Scheidungsgründe entgegen.

a. Die laxe Ansicht ruht wesentlich auf der falschen Prämisse der Vertrags-Idee und betrachtet die Ehe als ein Beglückungs-Institut für die betreffenden Persönlichkeiten. Hört also das Glück auf, ist es in roherer oder feinerer Weise getrübt, warum soll nicht nach gegenseitiger Uebereinkunft der Vertrag gelöst und ein neues Verhältniss geknüpft werden? — Diese rein eudämonistische Betrachtungsweise ignorirt aber nicht blos die gottgesetzte Idee der Ehe, sondern zerstört auch ihre sittlich segensreiche Bedeutung für die menschliche Gemeinschaft. Sie untergräbt endlich jeglichen Ernst in der Selbstzucht gegenüber den inneren, das eheliche Glück bedrohenden Gefahren. Sie ist die Theorie des Egoismus und bewirkt schliesslich die Auflösung aller sittlichen Gesellschaftsbande.

b. Die einseitig rigoristische Auffassung geht von der unrichtigen Idee aus (vgl. §. 94, 2. b), dass in der Ehe ein Sacrament sich vollziehe und somit eine Scheidung oder Aufhebung des Verhältnisses unmöglich sei. Selbst der zeitweiligen Trennung wird von diesem Standpunkte aus die Berechtigung abgesprochen, und die Eingehung einer zweiten Ehe nach eingetretenem Tode des einen Ehegatten wird als successive Polygamie gebrandmarkt. Trotz des scheinbaren Ernstes liegt dieser rigoristischen Betrachtungsweise eine gänzliche Verkennung des irdisch-natürlichen Wesens der Ehe zu Grunde. In kirch-

---

[1]) Ueber die „Verlassung“ vgl. 1 Cor. 7, 15 ff.; über das „παρεκτὸς λόγου πορνείας“ Matth. 5, 32; 19, 6 ff. —

lich fanatischem Interesse werden die Gewissen falsch gebunden und dadurch von der anderen Seite der frivolen Laxheit oft Thür und Thor geöffnet. Auch ignorirt diese Ansicht ebenso sehr das ausdrückliche Wort des Herrn, als die unumgängliche Rücksicht auf die menschliche Herzenshärtigkeit [1]), welche nicht blos für den alttestamentlich-theocratischen, sondern auch für den gegenwärtigen socialpolitischen Standpunkt eine rigoristische Durchführung der für den Christen allerdings selbstverständlichen Normen unmöglich macht.

3. So entschieden aber die gesund christliche Anschauung die innere Unauflöslichkeit jeder wahren Ehe behaupten muss, so wenig wird sie das eheliche Band äusserlich oder physisch als ein ewig währendes betrachten [2]). Sofern die Ehe ein leiblich und geschlechtlich bedingtes Gemeinschaftsverhältniss ist, wird dieselbe nur für das irdische Leben geknüpft. Durch eintretenden Tod des einen Theiles kann sie nach Gottes Schickung normal gelöst werden. In diesem Falle ist also der überlebende Theil sittlich nicht gehindert, unter Einhaltung der allgemein gültigen Normen (§. 95) eine zweite Ehe einzugehen. Nur wird solches unter zarter Berücksichtigung persönlicher Gefühle und häuslicher Interessen geschehen müssen, soll anders die zweite Ehe als eine „in dem Herrn" geschlossene anerkannt werden [3]). Das wird sich uns auch aus der weiteren Betrachtung des christlichen Familienlebens, als der Frucht christlicher Ehe, allseitig ergeben.

---

1) Ueber die *σκληροκαρδία* als Anlass zur Scheidung bei Moses vgl. Matth. 19, 8. — 2) Matth. 22, 30: *Ἐν τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίζονται.* Luc. 20, 36. — 3) 1 Cor. 7, 39; 1 Tim. 5, 14; Röm. 7, 2 f.—

Zweites Capitel.

Die christliche Gestaltung des häuslichen Gemeinschaftslebens

oder

die christliche Familienliebe.

§. 98. *Begriff* und sittliche *Idee* der Familie als *häuslicher Gemeinschaftsform*. — Die extremen Gegensätze der *exclusiv-egoistischen Ueberschätzung* und der *indifferentistisch-pietistischen Unterschätzung* des natürlichen Familienbandes. — Die christliche Gestaltung und *Gliederung* der Familienpflichten auf Grund des vierten Gebotes.

1. Mit dem Ausdruck *Familie* bezeichnen wir im allgemeinsten Sinne jede natur- oder blutsverwandte Gruppe, welche in Folge gleicher Abstammung (Descendenz) sich durch gemeinsamen Gattungs- oder Geschlechtsnamen kennzeichnet (so z. B. Pflanzenfamilie, Thierfamilie, Völkerfamilie, Menschheitsfamilie etc.). Etymologisch betrachtet, bezeichnet das Wort familia (famulia, famulus) eigentlich *dienende Hausgenossenschaft*, womit der in der Menschheits*geschichte* aufkommende ethische Grundbegriff bereits angedeutet ist [1]). Im engeren Sinne nennen wir daher Familie jene menschliche Urgemeinschaft, welche sich aus der *Ehe* bildet, sofern die Ehegatten mit den Kindern zu Einer *Haus*genossenschaft verbunden sind. Schon die Ehegatten selbst, sofern sie einen gemeinsamen Heerd gründen, bilden eine wenn auch noch unentwickelte Familie. Denn die Kinder sind zwar ein Erfolg und ein gottgewollter Zweck der

---

[1]) Der Ausdruck „Familie" ist der biblischen Redeweise vollkommen fremd. Es ist von tiefster socialethischer Bedeutung, dass die Schrift für diesen Begriff der aus der Ehe entspringenden *Gemeinschaft* im Unterschiede von der blossen natürlichen Nachkommenschaft (Saame. Anm. 1 ff. S. 646) nur den Ausdruck *Haus* (בַּיִת, οἶκος) kennt. Vgl. 1 Mos. 7, 1 (gehe in den Kasten, du und dein ganzes Haus); 12, 1; Jos. 24, 15 (ich und *mein Haus* wollen dem Herrn dienen). Ps. 127, 1 ff.; Ez. 37, 11 (diese Gebeine sind das ganze *Haus* Israel). — Luc. 1, 27 (Haus Davids). — Matth. 7, 24 ff.; Joh. 4, 53 (der Königische glaubte mit seinem ganzen *Hause*); 1 Cor. 1, 16; Act. 16, 4 etc. etc. —

Ehe (§. 94); auch gehört der Kindersegen zur vollen Entfaltung des ehelichen Glückes [1]. Aber an sich ist der häusliche Ehebund in seinem Wesen nicht durch denselben bedingt. Wie in der vollständig entwickelten Familie mit dem Vater und der Mutter die Kinder geeint sind, so gehören zur familienhaften Hausgenossenschaft im weiteren Sinne auch die sogenannten Dienstboten und alle mit der häuslichen Gemeinschaft in berufsmässiger Weise zusammenhängenden Personen. — Die sittliche Idee der Familie besteht darin, dass dieselbe als natürlich gegliederte Hausgemeinschaft durch den Geist aufopfernder Liebespflege und ernster Liebeszucht zu einer Vorschule für alle öffentlichen (bürgerlichen und religiösen) Gemeinschaftsformen sich gestalte. Es werden also die natürlichen Bande der Familie durch den Geist des Christenthums, der ein Geist dienender Liebe ist (§§. 68. 71), nicht gelockert, sondern nur sittlich verklärt und auf eine höhere Stufe der Betrachtung erhoben [2].

2. Die christliche Liebe soll das häusliche Leben ebensowohl vor der exclusiv-egoistischen Ueberschätzung (a), als vor der indifferentistisch-pietistischen Unterschätzung (b) des natürlichen Familienbandes bewahren.

a. Die falsche Ueberschätzung tritt ein, wenn die einseitig betonte Blutsverwandtschaft die universell humanen und christlichen Interessen zurückdrängt. Es ergiebt sich daraus jener widrige Collectivegoismus, durch welchen die engere oder weitere Familiengenossenschaft sich selbst bespiegelt und gegen die Aussenwelt mehr oder weniger abschliesst. Man verkennt die blos gliedliche Stellung der Familie innerhalb des Gesammtorganismus und verliert das Sensorium für die geistig-sittliche Wahlverwandtschaft, durch welche die Blutsverwandtschaft erst ihre volle Weihe erhält. Nur wenn der Familienorganismus in den Dienst des Reiches Gottes gestellt, d. h. christlich und human durchdrungen wird, kann er auch seiner humanen Aufgabe gerecht werden: Vorstufe und Erziehungsform für den Dienst an der gotterlösten Menschheit zu sein.

b. Die falsche Unterschätzung macht sich geltend, so-

---

[1] Ps. 127, 3 (Siehe, Kinder sind eine Gabe des Herrn und Leibesfrucht ist ein Geschenk). Vgl. 1 Mos. 33, 5. — [2] Vgl. Matth. 12, 50 (wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbe ist mein Bruder, Schwester und Mutter). Luc. 8, 19 ff.; 14, 26 (wo das *μισεῖν τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα* etc., wie der Selbsthass des eigenen Lebens, nur auf die sündliche Ausartung der Familienliebe (s. ad. 2, b) und die Collisionsfälle sich bezieht). Vgl. Eph. 6, 1—4; 1 Petr. 3, 5; Ebr. 12, 5 ff. —

bald man in pseudochristlicher Tendenz die natürliche Anhänglichkeit des Blutes in ihrer tief sittlichen Bedeutung verkennt oder gar als etwas Sündliches verdächtigt. Die nothwendige Folge ist dann jene pietistische Schwärmerei für die Interessen des Reiches Gottes auf Kosten der nächsten, gottgewiesenen Familienpflichten [1]). Es fehlt das Verständniss für die Heiligkeit des vierten Gebotes und für jene Sauerteigsnatur des Christenthums, welche nicht Zerstörung, sondern Verklärung und sittliche Hebung der schöpferisch gesetzten Lebensverhältnisse fordert (vgl. §. 92).

3. Soll aber die häusliche Gemeinschaftsform allseitig von dem göttlichen Geiste des Christenthums durchdrungen werden, so muss die natürliche Familienliebe auf Grund des vierten Gebotes geheiligt werden. Der christliche Geist des Hauses wird sich in der Haussitte einen normativen Ausdruck schaffen, auf dass für alle einzelnen Glieder der Gemeinschaft ihr sonderliches Recht und ihre eigenthümliche Pflicht festgestellt werde. Das kann nur in dem Maasse geschehen, als in der Erfüllung der sittlichen Aufgabe der Eltern, der Kinder (Geschwister), des Gesinde's und der gesammten Hausgenossenschaft sich der Geist bauender Liebe und heilsamer Selbstzucht bewährt.

§. 99 Die sittliche Aufgabe der Eltern oder die Principien christlicher Erziehuug. — Die Gefahren der weichlich verwöhnenden Laxheit und des starr gesetzlichen Rigorismus. — Die Ueberwindung derselben in den verschiedenen Gebieten häuslicher Erziehung und Bildungsaufgabe.

1. Die sittliche Aufgabe christlicher Eltern in dem häuslichen Leben ist vor Allem bedingt durch die Anerkennung ihres Rechtes, als Urheber (Auctoren) der Familie auch jene Auctorität zu üben und zu wahren, welche ihnen naturgemäss und nach Gottes Ordnung zukommt. Sie sollen sich selbst als Stellvertreter Gottes gegenüber den Kindern betrachten, weil Gott als Urquell des Lebens in ihnen einen Theil seiner lebenerzeugenden Macht gleichsam niedergelegt hat und daher auch durch die

[1]) An der Stelle Marc. 7, 9—13 wird jene pharisäische Tendenz von dem Herrn gezüchtigt, gemäss welcher Gottes (viertes) Gebot durch menschliche, angeblich geistliche „Aufsätze“ (κορβᾶν) zerstört oder vernachlässigt wird. Vgl. Matth. 15, 3 ff. Daher wird auch die Pflicht „die eigenen Häuser göttlich zu regieren“ und die „Hausgenossen zu versorgen“ in den Vordergrund gestellt 1 Tim 5, 4. 8 vgl. mit 3, 5. 12; Ebr. 3, 4 ff. —

Eltern (Aelteren) seine eigene Vater-Auctorität[1]) unter den Menschenkindern zur Anerkennung bringen will. In diesem Eltern-Recht beruht aber auch die heilige Pflicht (§. 36), die von ihnen erzeugten Kinder in physischer und moralischer Hinsicht zu ernähren, so zu sagen am Leben zu erhalten und zum menschenwürdigen Dasein im christlichen Sinne auszubilden. In diesem Zusammenhange lässt sich die Erziehung als fortgesetzte geistige Zeugung betrachten[2]). Sie soll nicht etwas Neues schaffen oder machen wollen, sondern den vorhandenen Keim durch Zucht und Pflege zur Entfaltung bringen. Alle erzieherische Ausbildung hat vom christlichen Standpunkte aus das in der Anlage des Kindes vorhandene und durch die Taufe (§. 57) erneuerte Gottesbild geistig auszugestalten[3]). Dass solches nicht ohne steten Kampf gegen die auch dem Kinde inwohnende und von den Eltern überkommene Sünde (§. 82) sich vollziehen kann, liegt auf der Hand. Die Principien christlicher Erziehung haben also zu ihrer nothwendigen Prämisse die an den eigenen Kindern sich fortsetzende Selbstzucht der Eltern und den christlichen Geist des Hauses, wie er aus solcher Selbstzucht als gute Gewöhnung oder Haussitte in Lehre und Beispiel sich ergiebt. Unter dieser Voraussetzung wird die christliche Kindererziehung sich negativ und positiv heilsam gestalten. Negativ wird sie durch freundliche, aber ernste äussere und innere Zucht das kindliche Gewissen zu schärfen und die schädliche Richtung des natürlichen Eigenwillens zu gottgewolltem freien Gehorsam zu brechen[4]) suchen (Strafverfahren). Positiv wird sie durch gewissenhafte Pflege leiblicher und

---

[1]) Vgl. Eph. 3, 14 ff. (*ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται*) mit Eph. 6, 4: Ihr Väter, ziehet eure Kinder auf (*ἐκτρέφετε*) in Zucht und Vermahnung des Herrn (*νουθεσία κυρίου*). Auch bezeugt Christus die Einzigartigkeit des „Vaternamens“ als in Gottes Vaterstellung wurzelnd Matth. 23, 9 (*εἷς ἐστιν ὁ πατὴρ ὑμῶν, ὁ ἐν οὐρανοῖς*). Ebenso die Einzigartigkeit der Mutterliebe als Bild göttlicher Treue gebraucht: Jes. 49. 15. Das biblische Wort *γονεῖς* (parentes) bezeichnet am directesten die Erzeugerschaft (Matth. 10, 21; Marc. 13, 12; Luc. 2, 41 ff.). – [2]) Vgl. 1 Cor. 4, 15 den Unterschied von „Zuchtmeistern“ (*παιδαγωγοὶ*) und „Erzeugern“ (*πατέρες*); Paulus bekennt, seine Gemeindeglieder erzeugt zu haben durch die erziehende Macht des Evangeliums. Ebenso Gal. 4, 19 (meine lieben Kinder, welche ich wiederum mit Aengsten gebäre.). — [3]) Vgl. Col. 3, 9; Eph. 4, 23 f. mit Anwendung auf die Kinder. – Siehe auch die wiederholten Ermahnungen Christi: Lasset die Kindlein zu mir kommen; solcher ist das Reich Gottes etc. Matth. 18, 1—6; Marc. 10, 14 ff. etc. — [4]) Vgl. Eph. 6, 4 (*νουθεσία* und *παιδεία*) mit Spr. Sal. 19, 18; 23, 14; 29, 17. —

geistiger Art (resp. durch Abhaltung störender Einflüsse) die natürlich individuellen Gaben und die durch die Taufe anfangsweise gesetzten geistlichen Lebenskeime, mit Einem Wort das Gottesbild in dem Kinde liebend entfalten und zu gedeihlicher Macht und Entwickelung bringen.

2. Dieser hohen christlichen Erziehungsaufgabe treten nur zu leicht die Gefahren der weichlich verwöhnenden Laxheit (a) und des starr gesetzlichen Rigorismus (b) hindernd in den Weg.

a. Alle Verwöhnung der Kinder wurzelt in jener weichlichen Selbstverliebtheit (§. 38), welche in der Selbstverwöhnung der Eltern sich zunächst kund giebt und dann erst auf die Kinder, als auf einen Theil des eigenen Selbst übertragen wird. Sie wird erzeugt durch die Scheu, ins eigene Fleisch einzuschneiden, hängt also mit der laxen Theorie des Antinomismus (§. 86, 1) aufs Engste zusammen. Auf diesem Wege wird aber der Eigenwille nie gebrochen und der natürliche egoistische Eigensinn schliesslich zum Tyrann des Kindes [1]. Daher hat alle Verwöhnung trotz dem Scheine zuchtloser Freilassung des kindlichen Willens den tragischen Erfolg systematischer Knechtung desselben. Verwöhnung und Verweichlichung ist die grausamste Erziehungsmethode.

b. Der Grundfehler des Rigorismus in der Kindererziehung liegt dagegen in jener äusserlich gesetzlichen Härte, welche den Willen gewaltsam bricht, um ihn die Ueberlegenheit des stärkeren Willens fühlen zu lassen [2]. Oft ist es die asketische Ueberreiztheit (§. 86, 2) in der Selbsterziehung der Eltern, welche die starre Gesetzlichkeit auch in der Behandlung der Kinder zur Folge hat. Meist aber liegt eine schiefe oder äusserliche Auffassung des Begriffes der Auctorität diesem nomistischen Verfahren zu Grunde. Die unfrei machende Härte wird sich stets darin kund geben, dass dem Eigensinn des Kindes ein überlegener oder stärkerer Eigenwille der Eltern gegenübertritt. So mischt sich Zorn und Leidenschaftlichkeit in die Zucht, und es hat dieselbe, wie beim verwöhnenden Extrem, nur die Zerbrechung

[1] Wie Gott einen jeglichen Sohn, den er liebt, züchtigt (Spr. 3, 11ff; Ebr. 12, 6), so soll die Ruthe der Zucht die Thorheit aus dem Herzen vertreiben (Spr. 22, 15 etc.). — [2] Diese Härte wird als ein „Erbittern“ (*ἐρεθίζειν, παροργίζειν*) der Kinder ausdrücklich verboten Col. 3, 21; Eph. 6, 4. — Auch Ebr. 12, 10 ist die willkürliche Zucht (*κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς*) entgegengestellt der heilsam göttlichen (*ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος*). —

aller Willenskraft oder den Trotz des innerlich ungebrochenen Eigenwillens beim Kinde zur Folge.

3. Bei der gleichmässigen Opposition gegen beide genannten Gefahren werden zunächst Vater und Mutter je nach ihrer geschlechtlichen Verschiedenheit (§. 93) und Berufsstellung (§. 94) die Erziehung der Kinder gemeinsam zu leiten haben. Dadurch ist aber die erziehende Hülfe älterer Geschwister oder häuslicher Lehrkräfte (Hausschule) nicht ausgeschlossen. Durch den christlichen Gemeingeist und die christliche Sitte des Hauses muss vorzugsweise, im Gegensatz zu aller ängstlich gesuchten Detailbehandlung, die gedeihliche Kindererziehung gefördert werden[1]). *Practisch* soll sie sich gleicher Weise in den eng miteinander zusammenhängenden Gebieten der *physischen*, *intellectuellen* und religiös*sittlichen* Ausbildung bewähren, damit der *Gesammt*character des Kindes erstarke. Diese mannigfaltigen Erziehungsaufgaben, welche ausserdem noch durch Rücksicht auf das verschiedene *Alter* (Entwickelungsstufe) und *Geschlecht* (Knaben- und Mädchenerziehung) der Kinder modificirt sein wollen, hat die christliche *Pädagogik* (§. 22) im Einzelnen weiter zu entwickeln und zu begründen.

§. 100. Die sittliche *Aufgabe* der *Kinder* in ihrem Verhältniss zu den Eltern. — Die Bewahrung der *kindlichen Pietät* in den Collisionsfällen gegenüber der doppelten Gefahr *knechtischer* Abhängigkeit und *zuchtloser* Selbständigkeit. — Das gegenseitige Verhältniss der *Geschwister* und die häusliche *Freundschaft*.

1. Die natürliche Kindesliebe auf Grund der Blutsverwandtschaft und Pflegebedürftigkeit ist jenes vorsittliche Element, welches im christlichen Familienleben von den Schlacken des Egoismus befreit und eben dadurch sittlich verklärt werden soll. Daher stellt auch das vierte Gebot zunächst nicht die Liebe, sondern die *Ehrfurcht* als die kindliche Grundtugend hin[2]). Es ist diejenige Form kindlicher Liebe, welche im Gegensatz zur selbstsüchtigen Anhänglichkeit oder emancipirten Vertraulichkeit die höhere gottgesetzte Auctorität (§. 99, 1) in den Eltern mit pietätvoller Scheu anerkennt und achtet. Als ehrfurchtsvolle *Liebe* wird diese Gesinnung in den beiden Momenten *fröhlichen Gehorsams* und *dankbarer Dienstleistung* am unmittelbarsten zu Tage treten[3]). Je nach der fortschreitenden

---

[1]) *Τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν* — nennt es der Apostel 1 Tim. 5, 4. — [2]) Vgl. 2 Mos. 20, 12; Eph. 6, 1 ff. Matth. 15, 4. — [3]) Von Christo heisst es: Er war seinen Eltern unterthan, Luc. 2, 51. Vgl. Spr. Sal. 1, 8; 23, 22; 1 Petr. 5, 5 f. —

Entwickelungsstufe und je nach dem Alter des Kindes darf dieses normale Grundverhalten nur der Art, nicht dem Wesen nach sich verändern. Denn auch für das nicht mehr unmündige, sondern bereits erwachsene Kind bleiben Vater und Mutter die Lebenserzeuger, welche dem Einzelnen nicht blos alle Tradition, sondern seine gliedliche Zugehörigkeit zum Menschheitsorganismus nach Gottes Schöpfungsordnung vermitteln. Daher ist die in Gehorsam und Dankbarkeit sich erweisende Kindesliebe der Grundpfeiler für alle irdisch-socialen Verhältnisse. Im engsten Anschluss an das, was wir nicht ohne tieferen Sinn als „Vater"-Land und „Mutter"-Sprache bezeichnen, wird die gegen Vater und Mutter bewährte Ehrfurcht in jedem Volke die Gewähr eines langen und gesegneten Lebens der betreffenden Gemeinschaft (§. 44 S. 475) verbürgen [1]).

2. Die kindliche Ehrfurcht will aber nicht blos dort, wo die Eltern ihrer Idee und Aufgabe (§. 99) als christliche Erzieher entsprechen, sondern auch in den schwierigen Collisionsfällen, wo solches nicht der Fall ist, aufrecht erhalten sein. Das müssen wir gegenüber der doppelten Gefahr knechtischer Abhängigkeit (a) und zuchtloser Selbständigkeit (b) zu begründen suchen.

a. Die Ehrfurcht artete in unkindlichen Servilismus aus, wollte man die unbedingte oder absolute Auctorität des Elternwillens (§. 99, 2. b) behaupten. Der Kindesstand mit all seiner Pietät steht in gewissem Gegensatz zum Knechtsstande mit seiner willenlosen Abhängigkeit [2]). Gerade innerhalb des vom christlichen Geist durchdrungenen Familienlebens versteht es sich von selbst, dass mit dem Kindesstand auch Freiheit und Freimüthigkeit verbunden sein muss. Denn jedes Menschenkind, auch das noch unmündige, ist für die christliche Weltansicht kein leibeigenes Wesen, kein dingliches Eigenthum der Eltern, sondern als Gotteskind bei erwachendem Gewissen auch an Gott und sein Gebot gebunden [3]). Daher wird im Collisionsfalle der Elternwille, wenn er gottlos ist, dem höheren Willen des göttlich Guten weichen müssen (vgl. §. 86, 2).

b. Diese unumgängliche Opposition „um des Herrn willen" darf aber selbst solchen Eltern gegenüber, welche durch ihre niedere Bildungsstufe oder sittliche Verkommenheit dem von

---

[1]) Vgl. die besondere Segens-Verheissung beim 4. Gebot Eph. 6, 2 f. — [2]) Vgl. Gal. 4, 1 ff.; 5, 22 ff. — [3]) Vgl. Eph. 6, 1: Gehorchet eueren Eltern in dem Herrn. —

Gott ihnen gesetzten Berufe nicht nachzukommen vermögen, doch nie die Grundgesinnung der Ehrfurcht und Pietät aufheben. Das verkennt die unkindliche und zuchtlose Emancipationstheorie. Sie untergräbt durch ihre falsche Gleichheitstheorie die Fundamente aller sittlichen Gemeinschaft, welche auf Achtung vor der Auctorität, auf Ordnung und Unterordnung [1]) beruht. Obwohl der kindliche Gehorsam an dem in Gottes Gebot gebundenen Gewissen seine nothwendige Schranke hat [2]), so wird doch die in der Elternstellung verkörperte sittliche Idee dabei gewahrt werden können und sollen. Die gerade in den Collisionsfällen zu beweisende Leidenswilligkeit und Geduld im Ertragen der Folgen kann dem christlich gesinnten Kinde als eine heilsame Schule des Kreuzes zum grossen Segen, zur Festigung des Characters und zur Vertiefung des Gemüthes gereichen. Und mit der sachlich nothwendigen Opposition soll zugleich jener dankbare Liebesdienst und freundliche Gehorsam des Kindes sich verbinden, da man auch das Schwerste willig thut und leidet, wenn es nur nicht wider das Gewissen geht [3]).

3. Bei solcher Stellung zu den Eltern muss die kindliche Liebe auch im Kreise der Geschwister sich segensreich entfalten. Durch brüderliche Eintracht und aufrichtige Liebeszucht bilden sich im Schoosse der Familie die Keime wahrer Freundschaft [4]). Durch freiwilliges Unterordnen der Jüngeren unter die Aelteren, durch herzliche Fürsorge der Erwachsenden für die noch Unmündigen, sowie endlich durch gemeinsame Arbeit und gegenseitige Handreichung gestaltet sich kraft des bauenden Geistes christlicher Liebe das Familienleben zum Urbilde eines reich gegliederten Gemeinwesens (§. 102).

§. 101. Das Dienstbotenverhältniss im christlichen Hause gegenüber dem blossen Miethverhältniss, der Leibeigenschaft und der Sclaverei. — Die gefahrdrohenden Extreme der familiären Gleichheitstheorie und der rigoristischen Subordinationstheorie in der Behandlung der Dienstboten. — Die Sonderpflichten der Herrschaft und des Gesindes.

1. Das Dienstbotenverhältniss besteht seinem Wesen nach darin, dass Personen aus geringerem Bildungskreise unter Sicherstell-

---

[1]) Vgl. 1 Petr. 2, 13 ff. (*ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον*). — [2]) Act. 4, 19; 5, 29 (man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen) vgl. mit Luc. 14, 26. S. o. Anm. 2 S. 663. — [3]) Vgl. 1 Petr. 2, 19. — [4]) Vgl. Ps. 133, 1 (Siehe, wie fein und lieblich ist es, dass Brüder einträchtig bei einander wohnen) mit Ps. 141, 5. Phil. 2, 1—4. — Das Urbild geheiligter Freundschaft zeigt sich in der Haus- und Tischgenossenschaft des Herrn, gegenüber dem engeren Jüngerkreise (Matth. 26, 37) und dem Jünger, welchen „Jesus lieb hatte“ (*ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*) Joh. 13, 23 ff.; 21, 20. —

ung ihrer materiellen Existenz als dienende Glieder einem Hauswesen angehören. Es hat dieses Verhältniss, sofern es nicht, wie bei manchen Formen der Hörigkeit (Leibeigenschaft, Sclaverei), der Humanität widerspricht und den Christenstand der Dienenden alterirt [1]), seine Berechtigung in der Mannigfaltigkeit verschiedener Abstufungen gottgefügter Berufsstellung. — Es wird sich aber die Lage der Dienstboten dem christlichen Ideal in dem Maasse nähern, als sie nicht blos vom Gesichtspunkte des zeitweiligen Miethverhältnisses auf Grund von Leistung und Gegenleistung angesehen und beurtheilt werden. Vielmehr soll in christlich liebevoller Fürsorge für das leibliche und geistliche Wohl der Dienenden jenes Verhältniss durch Annäherung an das häusliche Familienband gehoben und vertieft werden [2]).

2. Dadurch begegnet der christliche Geist des Hauses am erfolgreichsten den auf diesem Gebiete gefahrdrohenden Extremen der familiären Gleichheitstheorie (a) und der rigoristischen Subordinationstheorie (b) in der Behandlung der Dienstboten.

a. Am nächsten liegt die erstere Ausschreitung dort, wo unter dem Vorwande christlicher Brudergemeinschaft die geordnete Abstufung der irdischen Berufsverhältnisse ignorirt oder verwischt wird. Mit dieser pietistischen Form der falschen Gleichheitstheorie berührt sich aber die socialistische als die weltförmige Application derselben auf die gesammte Classe der persönliche Dienste leistenden Arbeiter. Mag die Gleichheitstheorie in dieser oder jener Gestalt auftreten, immer geht sie mit einer Verkennung der gegliederten Mannigfaltigkeit in dem Leben der physischen, wie der socialen Organismen Hand in Hand. Sie ist der Tod der gesunden socialethischen Weltanschauung und desorganisirt in der Consequenz nicht blos das häusliche, sondern auch alles bürgerliche und christliche Gemeinschaftsleben durch einen nivellirenden Atomismus (vgl. §. 113).

b. Schroff scheint sich diesem Standpunkte die rigoristische Subordinationstheorie entgegenzustellen. Sie leidet aber an demselben principiellen Fehler der atomistischen Auffassung der Gemeinschaftsgebilde. Ihr sind die Dienstboten blos lasttragende oder zur Leistung verpflichtete, weil bezahlte Individuen. Die Unterordnung erscheint als eine willkürliche oder zufällige und wird

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 7, 21—23: Wer ein Knecht berufen ist in dem Herrn, der ist ein Gefreiter (ἀπελεύθερος) des Herrn . . . werdet nicht der Menschen Knechte etc. — [2]) Philem. v. 16. —

demgemäss im Dienste des Macht oder Geld habenden Egoismus von den Herrschenden ausgebeutet. Am widrigsten gestaltet sich diese aristocratisch gefärbte Subordinationstheorie, wenn sie sich in das patriarchalische Gewand christlich sein sollender Bevormundung hüllt; als Carricatur des Heiligen droht sie dann den hehren und christlichen Gedanken einer wahrhaft gegliederten Ordnung und pietätvollen Unterordnung in Misscredit zu bringen.

3. Im Gegensatz zu den beiden genannten Gefahren werden sich die Sonderpflichten der Herrschaft und des Gesindes vom Standpunkte christlichen Familienlebens näher präcisiren lassen. Das Recht der Herrschenden und Gebietenden soll vor Allem getragen sein von dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit und Pflicht gegenüber dem himmlischen Herrn [1]). Dann wird auch ihr Gesammtverhalten und ihre Behandlung der Dienstboten, in dem Bewusstsein des unsäglich schweren Berufes, der diesen armen, meist familienlosen und abhängigen Wesen obliegt, von jener christlichen Milde durchdrungen sein, die sich nicht dienen lässt, ohne zu dienen. Zugleich bleibt dadurch die nothwendige Strenge der Hauszucht vor thatsächlicher Extravaganz, wie vor leidenschaftlichen Droh- oder Scheltworten bewahrt. — Das Gesinde seinerseits gewinnt unter solcher Voraussetzung die nothwendige Anhänglichkeit an die Familie, welche die Bedingung ihrer freudigen Arbeit ist. Mit redlichem und treuem Dienst um des Herrn willen kann der Dienstbote auch unter schweren Verhältnissen die innere Seelenfreiheit aufrecht erhalten. Trotz der christlich brüderlichen Gleichheit [2]) aller Menschen vor Gott wird er in seiner berufsmässigen Stellung den von Gott selbst gebotenen Gehorsam mit aller Ehrfurcht und Scheu vor dem leiblichen Herrn auf Erden zu beweisen im Stande sein [3]).

---

[1]) Col. 4, 1: Ihr Herren, was recht und gleich ist (*τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα*), — beweiset den Knechten und wisset, dass ihr auch einen Herrn im Himmel habet etc. Eph. 6, 9: Lasset das Drohen und wisset, dass auch euer Herr im Himmel ist, und ist bei ihm kein Ansehen der Person (*προσωποληψία*). — [2]) Vgl. 1 Tim. 6, 2: Welche aber gläubige Herren haben, sollen dieselben nicht verachten, weil sie Brüder sind (*ὅτι ἀδελφοί εἰσιν*), sondern sollen vielmehr dienstbar sein. — [3]) Vgl. Eph. 6, 5—8; Col. 3, 22 ff.; 1 Tim. 6. 1; 1 Petr. 2, 18 ff.; Tit. 2, 9 ff., wo überall das *ὑποτάσσεσθαι* und *ὑπακούειν* ohne *ὀφθαλμοδουλεία* geboten ist. —

§. 102. Die sittliche Ausgestaltung des gesammten häuslichen Zusammenlebens durch die christliche Gastfreundschaft und häusliche Geselligkeit (Haussitte). — Die beiden Extreme engherziger Abgeschlossenheit (Ungeselligkeit, Exclusivität) und characterloser Verschwommenheit (Unhäuslichkeit, Zerstreuungssucht) im häuslichen Gemeinleben. — Hausordnung und Hausgottesdienst als Vorschule des rechtlich-socialen und religiös-kirchlichen Gemeinlebens.

1. In dem Maasse, als in der christlichen Familie jedes Glied seine ihm zugewiesene sittliche Aufgabe hat und im Geiste des Evangeliums erfüllt (§§. 99—101), wird auch der gesammte häusliche Organismus [1]) als moralische Collectivperson ein christlich sittliches Gepräge gewinnen. Getragen von dem Bewusstsein der Solidarität des ganzen Hauswesens, entwickelt und bethätigt sich dann der wahre Familiengeist. Derselbe giebt nach aussen hin seine universelle Tendenz durch die christliche Gastfreundschaft und edle Geselligkeit kund. Nach innen aber prägt sich die individuelle Eigenart des Hauses durch den bestimmten Typus geheiligter Haussitte und besonderer Haustradition aus.

2. Beide Momente des gesund christlichen Familiengeistes wollen gegenüber den Gefahren engherziger Abgeschlossenheit (a) und characterloser Verschwommenheit (b) gewahrt sein.

a. Das exclusive Extrem, als Folge des selbstzufriedenen Familienegoismus (§. 98, 2. a), verengt die Mauern des Hauses und schliesst sich gegen die Aussenwelt in ungastlicher und ungeselliger Weise ab. Dadurch wird aber jener das gesunde Familienleben kennzeichnende Sinn gefährdet, welcher für alle humansocialen und universell-geistigen Interessen offen und zugänglich ist. Innerhalb der durch die Berufspflichten und materiellen Mittel gezogenen Schranken soll sich jener theilnehmende und mittheilende Geist des Hauses bewähren, wie er in Gastfreundschaft und Geselligkeit sich am freisten kund giebt [2]).

b. Von der anderen Seite droht die Gefahr eines universalistischen Kosmopolitismus (§. 90, 2. b), der durch Zerstreuungssucht und unhäusliches Wesen den eigenartigen Geist des Hauses zu zerstören und der egoistischen Vergnügungstendenz zu opfern droht. Dem gegenüber schützt der pietätvolle Fami-

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 12, 12 ff. Eph. 4, 15 f.; Röm. 12, 4 ff. — [2]) Vgl. über den „Fremdling, der in deinem Hause ist“ 2 Mos. 12, 48 f.; 20, 10; 5 Mos. 5, 14. — Im N. T. die Mahnung zur Gastfreundschaft (φιλοξενία) wiederholt ausgesprochen Ebr. 13, 2; Röm. 12, 13; 1 Petr. 4, 9; 1 Tim. 5, 10 f. (ξενοδοχεῖν). —

liensinn die besonderen Haustraditionen und sucht in der Haussitte die characteristiche Physiognomie des christlichen Gemeingeistes zu entwickeln.

3. Die geheiligte Haussitte giebt sich aber in zwei wesentlich einander stützenden Elementen kund: in der Hausordnung [1]) und in dem Hausgottesdienst [2]). In jener vollzieht sich die gesetzliche Hauszucht, wie sie in materieller und geistiger Hinsicht, im gemeinsamen Essen und Trinken, in Spiel und Ernst, in Erholung und Arbeit sich als gesunde Oeconomie des Haushaltes bewährt. — Der Hausgottesdienst soll aber der gemeinsamen geregelten Erbauung (§. 62) der Familienglieder dienen, um den Anfang, Mittag und Abend jedes Tages durch Gottes Wort und Gebet gesegnet sein zu lassen [3]). Wie in der Hausordnung der Vater als Herr und Regierer des Hauses sein patriarchalisch königliches Recht übt, so bewährt er im Hausgottesdienst seine priesterliche Würde. — So gestaltet sich das häusliche Gemeinschaftsleben unter dem Segen des Herrn und seiner persönlichen Friedensherrschaft [4]) durch die strenge Hauszucht zu einer pädagogischen Vorschule der öffentlichen Rechtsgemeinschaft (Staat), durch innere und äussere Organisation des Hausgottesdienstes eine Erziehungs-Anstalt für das religiös-kirchliche Gemeinwesen. — Dass aber die aus der Ehe entsprungene Familie auch für das ewige Leben und den Vollendungszustand des Reiches Gottes eine tief bedeutsame propädeutische Stellung einnimmt, wird das nächste Capitel noch darzulegen haben.

---

[1]) Vgl. 1 Tim. 5, 4 (die eigenen Häuser göttlich regieren) mit 1 Tim. 3, 5. 12 (τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι). Ps. 127, 1 f.; Ebr. 3, 2 ff. (treu sein in seinem ganzen Hause). — [2]) Vgl. Col. 3, 16 (lasset das Wort Christi reichlich unter euch wohnen); 1 Petr. 2, 5 (bauet euch zum geistlichen Hause). Jes. 24, 15 (ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen). Siehe über ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία Röm. 16, 5. — [3]) 1 Tim. 2, 8 (βούλομαι προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας); Luc. 24, 29 (da er mit ihnen zu Tische sass, nahm er das Brod, dankte etc.). — [4]) Vgl. Matth. 10, 12 f: (ἐλθέτω ἡ εἰρήνη ἐπ' αὐτήν sc. οἰκίαν) mit 18, 20 (wo zwei oder drei versammelt sind) und Joh. 14, 27; 20, 19 (Friede sei mit euch!)

Drittes Capitel.

Die ideale Vollendung der häuslichen Gemeinschaftsform im Himmelreiche als Basis christlicher Familienhoffnung.

§. 103. Die gottgewollte ewige Bedeutung des ehelichen und Familienglückes. — Die Extreme der spiritualistischen Transscendenz- und naturalistischen Immanenztheorie in Bezug auf das häusliche Gemeinleben. — Die organische Gliederung der Gemeinschaft im Hause Gottes des Vaters, als christliches Familienideal.

1. Es wäre für den Christen unmöglich, mit voller Seelenhingabe an seinem ehelichen oder häuslichen Berufe als Glied der Familie zu arbeiten, wenn die irdische Familienliebe nicht ein Moment christlicher Hoffnung in sich trüge. Der Gedanke, dass die Eltern in den Kindern fortleben, reicht dazu nicht aus. Denn das wäre eine Hoffnung, die selbst wieder auf Irdisches und zeitlich Vergängliches sich richtete. Hoffnungsfreudigkeit in der Liebesarbeit kann der Christ aber nur haben, wenn (wie wir §. 78 gesehen) die von ihm ausgestreute Saat auf eine ewige Ernte hinzielt; d. h. wenn die irdischen Verhältnisse, in denen und für welche er sich erwärmt, auch ein Moment des Ewigen in sich tragen, etwas Typisches sind für das Vollendungsideal. Nun liegt zwar auf der Hand, dass die eheliche Gemeinschaft und die aus der geschlechtlichen Zeugung hervorgehende Blutsverwandschaft, soweit sie in ihrer gegenwärtigen Daseinsform durch irdisch-stoffliche Naturverhältnisse bedingt sind, nicht als ewig dauernde angesehen werden können[1]). Sie haben daher zunächst nur eine irdisch-zeitliche Segensverheissung[2]) und müssen einer idealen Ausgestaltung bei der schliesslichen Vollendung des höchsten Gutes in dem verklärten Gottesreiche (§. 74) Raum geben. In der idealen Vollendung kommen aber die Keime des Diesseits zur gottgewollten Entfaltung. Und so wird auch die christliche Idee der Ehe (§. 94) und Familie (§. 98) in der organischen Gliederung der Gottesmenschheit auf

---

[1]) Vgl. Matth. 22, 30 (sie werden weder freien, noch sich freien lassen) mit 1 Cor. 6, 13 f., wo die κοιλία als der Aufhebung (καταργήσει) entgegengehend bezeichnet wird. S. a. 1 Cor. 15, 40. 50. — [2]) 1 Mos. 1, 28; 2 Mos. 20, 12 ff. —

der neuen Erde (§. 80) zu gottgewollter Verkörperung gelangen müssen.

2. Diese bedeutsame Wahrheit pflegt von der spiritualistischen Transscendenz- und naturalistischen Immanenztheorie zum Schaden christlichen Familienlebens gänzlich verkannt zu werden.

a. Der Spiritualismus (sowohl in seiner pietistischen, als rationalistischen Form) unterschätzt mit der leiblichen Naturbasis des Menschen auch die ideale Tragweite der von einer sittlichen Idee getragenen natürlichen Gemeinschaftsbeziehungen. Dadurch stumpft er den motorischen Nerv der ehelichen und häuslichen Tugend ab und bringt den Christen in die Gefahr falscher Jenseitigkeit und Verhimmelung (§. 72, 2. a). Hier gilt es also im Hinblick auf die häusliche Gemeinschaftsform, den leiblichen Character der himmlisch vollendeten Organisation des höchsten Gutes festzuhalten. Sonst lohnte es sich wahrlich nicht der Mühe, in selbstverleugnender Hingabe für die ideale Ausgestaltung der Ehe und Familie zu arbeiten. Wären beide Lebensformen rein zeitliche und vergängliche, so dürfte der Christ kein Herzensinteresse für dieselben haben und bethätigen.

b. Der entgegengesetzte Fall tritt bei der naturalistischen Immanenztheorie ein. Hier wird mit Verkennung der sündlich-irdischen Gebrechen des ehelichen und häuslichen Glückes das häusliche Gemeinschaftsleben zum Selbstzweck. Das Interesse wird von den täglichen Familiensorgen absorbirt. Die Gefahr einseitiger Verweltlichung zeigt sich dann in der Tendenz, Hütten zu bauen auf Erden. Hier tritt nun als heilsames Correctiv der christliche Grundgedanke ein, dass um des Herrn willen im Dienst des himmlischen Berufes (§. 76) eheliche und Familienrücksichten eventuell weichen müssen, wo es gilt, dem Reiche Gottes zu dienen und das Gewissen rein zu bewahren.

3. Die Vermeidung beider Extreme wird in dem Maasse gelingen, als die christliche Hoffnung (§. 75 ff.) ihren gesunden Character bewahrt. Sie muss als Familienhoffnung vor Allem daran festhalten, dass nach Gottes Ordnung die individuelle Ergänzung wesentlich zur seligen Lebens- und Liebesgemeinschaft in dem ewigen Gottesreiche gehört [1]). Dadurch sind also auch die typischen Personunterschiede (Mann und Weib, Jung und Alt etc. §. 26) als im Reiche Gottes zur Vollendung kommende

[1]) Vgl. Joh. 14, 2 (in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen etc.).

verbürgt. Würden sie einfach vernichtet (wie die *κοιλία* als solche allerdings aufgehoben werden soll), so gäbe es weder ein seliges Sichwiederfinden, noch auch eine lebensvolle Ergänzung im Vollendungs-Reiche, d. h. es wäre das letztere ärmer und unvollkommener als die irdische Lebenserwartung, was ein Widerspruch in sich ist. Dazu kommt, dass durch das urbildliche geistliche Eheverhältniss Christi zum Leibe seiner Gemeinde (§. 94, 3) auch die christliche Ehe auf Erden die Garantie ewiger Vollendung für die zeitliche Seelengemeinschaft der Gatten in sich trägt [1]). Und was die Schrift von dem Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, sowie von dem Verhältniss Gottes des „Vaters" zu seinem „Hause" und zu allem, was „Kinder" heisst auf Erden, aussagt [2]), ist eine Bürgschaft für die einstige Vollendung christlicher Hausgenossenschaft auf Erden. So erscheint also auch die häusliche Gemeinschaftsform für die Ewigkeit geheiligt und in ihr verklärt.

§. 104. Die sittliche Gesinnung des Christen, als eines Gliedes der häuslichen Gemeinschaftsform, im Hinblick auf das himmlische Seligkeitsideal; oder die Familienhoffnung des Christen in ihrer Bewährung als häusliche Tugend gegenüber der Unterschätzung und Ueberschätzung des irdisch-häuslichen Berufes.

1. Die von uns (§. 103) vertheidigte, ebenso ideale als reale Grundanschauung erweist sich als ein heilsames Ferment für die sittliche Gesinnung des Christen in seiner gliedlichen Stellung zur häuslichen Gemeinschaft. Es wird derselbe das ihm angewiesene mannigfach gegliederte häusliche Berufsfeld niemals so überschätzen können, dass er sich in seiner Gesinnung durch die irdisch-vergänglichen Formen der Familieninteressen knechten lässt, als wären sie ewige. Das schützt ihn vor zuchtloser Verweltlichung, vor dem Untergehen in Haus und Ehe [3]). Andrerseits ist er vor jener Unterschätzung bewahrt, welche in einseitiger Betonung der himmlischen Lebensaufgabe die sittlichen Schranken des Familienbandes als blos irdisch berechtigte meint überspringen oder gar die Bande häuslicher Gemeinschaft als sündliche glaubt zerreissen zu dürfen [4]). Vielmehr wird ihm die hingebende Liebesarbeit für Ehe und Haus zur gottgeheiligten Pflicht im Dienste des Reiches Gottes.

2. So wird sich der Christ speciell bei seinem ehelichen

---

[1]) Vgl. Eph. 5, 25 ff. — [2]) Vgl. Eph. 3, 14 f.; Jac. 1, 17 f.; Matth. 12, 48 ff.; 8, 11; Luc. 13, 29. — [3]) Vgl. Matth. 10, 37; Luc. 14, 26 (Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich etc.). S. o. Anm. 2 S. 663. — [4]) S. o. Anm. 1 S. 664. —

Verhältnisse dessen bewusst bleiben, dass nur das aus Gott Geborene und Gott Gemässe in demselben wirklich ewigen Bestand hat. Die sittlich reine Führung der Ehe in ihrer zeitlich irdischen Form erscheint ihm dann als die unumgängliche Voraussetzung für die Hoffnung auf den seligen Genuss einstiger Lebens- und Liebesgemeinschaft der Ehegatten im vollendeten Gottesreiche. Durch eine „Liebe, die stark ist wie der Tod", weil und sofern ihre Gluth eine „Flamme des Herrn" ist [1]), gewinnt die irdische Ehe den Verklärungsschimmer christlicher Hoffnung ohne Beigeschmack eines egoistischen, weltlichen Eudämonismus.

3. Ebenso wird die Gesinnung des Christen als eines Gliedes der Familie in der ihm specifisch zukommenden häuslichen Lebensaufgabe einen idealen Character gewinnen. Jede Familientugend, insbesondere die geheiligte Familienfreundschaft und Geschwisterlichkeit erhalten dadurch eine höhere Weihe. Denn die Hoffnung auf die ewige und selige Verbrüderung beseelt alle Handlungen der Hausgenossen [2]). Mit Ausschluss selbstischer Glückseligkeitsillusionen werden die schlichtesten Arbeiten in dem Heiligthum des Hauses zu einem ewig bedeutsamen „Dienste des Herrn" verklärt und eben dadurch sittlich geläutert und vertieft.

---

[1]) Hohel. 8, 6. — [2]) Vgl. Röm. 12, 10 (φιλαδελφία); 1 Thess. 4, 9; 1 Petr. 3, 8; Ebr. 13, 1 (ἡ φιλαδελφία μενέτω). —

Zweiter Abschnitt.

Die Bethätigung christlichen Heilslebens innerhalb der social-bürgerlichen, rechtlich geordneten Gemeinschaftsform des Staates.

Erstes Capitel.

Der organische Ursprung oder die keimartige Geburt der staatlichen Rechtsordnung aus der Volksgemeinschaft, als Basis des national-patriotischen Glaubens.

§. 105. Die allmähliche Entstehung und die sittliche Idee der volksthümlichen Gemeinschaft als einer natürlich-moralischen Collectivperson (Gemeingeist, Volksseele, Volkscharacter, Volkssitte, Völkerpsychologie). — Die Bewahrung des Völkerunterschiedes im christlichen Humanitätsgedanken gegenüber den Extremen des Nationalitätsschwindels und des Kosmopolitismus. — Das Volk als organische Naturbasis für die bürgerlich-sociale Rechtsordnung des Staates (gegenüber der Vertrags- und Gewalttheorie).

1. In der Familie, als der natürlichen Urgemeinschaft, wurzelt bereits keimartig jener erweiterte Menschheitsorganismus, den wir mit dem Ausdruck Volk bezeichnen. Aus den verwandten Geschlechtern bilden sich Stämme, die sich gruppenartig zu Rassen verzweigen und je nach den geographischen und geschichtlichen Verhältnissen zu eigenthümlichen, national bestimmten Gemeinschaftsgebilden sich ausgestalten. Der vielfach verschieden bestimmte Begriff des Volkes muss vor Allem in socialethischem Interesse von dem Missverstande gesäubert werden, als handele es sich dabei um einen zufällig zusammengewürfelten Menschenhaufen [1]), oder um eine Schaar gleichartiger Einzelwesen, oder gar um die Masse der niederen Bevölkerung, der Unterthanen im Gegensatz zu den Regierenden [2]). Vielmehr weist uns der synonyme Ausdruck Nation (nasci) darauf hin [3]), dass wir als Volk uns eine auf gleichartigen

---

[1]) *Ὄχλος*, siehe Matth. 9, 23 ff.; 15, 10 al. — [2]) *Δῆμος*, Act. 12, 22; 17, 5 al. — [3]) *Ἔθνος* (Matth. 21, 43; Act. 10, 35 etc.) und *λαός* (= עַם, verbunden mit *γλῶσσα, φυλή, γένος, γενεά*) vgl. Matth. 24, 34; Luc. 2, 31; Röm. 15, 11; Apok. 5, 9; 7, 9 etc. —

Generationsursprung zurückzuführende Menschheitsgruppe vorzustellen haben. Jede grössere Menschengemeinschaft, welche vermöge ihrer Blutsverwandtschaft und durch zeitweiliges oder dauerndes Zusammenwohnen in Einem Lande einen gemeinsamen physischen und geistigen Lebenstypus in Anlage und Character, in Sitte und Sprache gewonnen hat, nennen wir ein Volk. Erst in abgeleiteter (secundärer) Weise liesse sich die Gesammtbewohnerschaft eines staatlich zusammenhängenden Landes (die Bevölkerung) mit diesem Namen bezeichnen. Denn der Volksbegriff deckt sich mit dem Staatsbegriff durchaus nicht, da in Einem Staate viele Völker (Völkerschaften) wohnen können, und Ein Volk staatlich in verschiedene Territorien getheilt oder vertheilt sein kann. So ist das Volk stets ein naturwüchsig begründetes Gemeinwesen, welches sich als moralische Collectivperson[1]) namentlich durch die Sprache von anderen verwandten Gruppen unterscheidet. Weil also kein Volk sich durch den blossen Congregationstrieb einzelner Personen bildet, sondern auf dem Generationswege aus der Familie organisch erwächst und culturhistorisch sich entwickelt, so kann man von einem Gemeingeist desselben, von einer Volksseele und einem Volkscharacter, von einer Volkssitte und Völkerpsychologie reden.

2. Der specifisch christliche Humanitätsgedanke, wie er in dem Gottmenschen als zweiten Adam[2]) seine urbildliche Verkörperung gefunden, hat die trennenden Völkergegensätze im Princip aufgehoben[3]), ohne doch die sittliche Idee der Volksthümlichkeit zu zerstören. Das will sowohl dem krankhaften Nationalitätsschwindel (a), als dem farblosen Kosmopolitismus (b) gegenüber beachtet sein.

a. Der aus heidnischem oder judaisirendem Boden stammende Nationalstolz, der das eigene Volk als Repräsentanten der Menschheit den Barbaren oder Heiden entgegenstellt, verkennt nicht blos die natürliche Einheit des Menschengeschlechts[4]), sondern auch ihren culturhistorischen Humanitätsberuf. Innerhalb der christlichen Weltanschauung erscheint der fanatische Nationalitätsschwindel geradezu als eine egoistische Bor-

---

[1]) Vgl. die Anm. zu §. 44, wo wir sahen, dass das Volk Israel als Collectivperson im theocratischen Gesetz angeredet erscheint. — [2]) Vgl. Röm. 5, 14; 1 Cor. 15, 21 und 45 f. — [3]) Matth. 28, 19 (machet zu Jüngern alle Völker); Marc. 11, 17; Luc. 2, 31; Gal. 3, 28 (Hier ist kein Jude noch Grieche); Col. 3, 11. Apostgesch. 2, 8 ff. (die Spracheneinigung am Pfingstfest). — [4]) Apostgesch. 17, 26 ff. —

nirtheit, die den Geist der Brüderlichkeit verleugnet und die sittliche Entwickelung der Menschheit, wie auch des eigenen Volksthums hemmt.

b. Deshalb lässt es sich aber nicht als berechtigt, geschweige denn als sittlich geboten bezeichnen, in kosmopolitischer Tendenz die reiche Gliederung des Menschheitsleibes zu verwischen. Das grundsätzliche Weltbürgerthum beruft sich mit Unrecht auf den christlichen Humanitätsgedanken [1]). Derselbe tritt zwar aller egoistischen Völkerabsonderung und Völkerfeindschaft als Correctiv entgegen, hebt aber nicht die schöne und reiche Mannigfaltigkeit der Volksindividualitäten auf. Er weist ihnen nur ihre gliedliche Stellung im Menschheitsorganismus und dadurch ihre sonderliche Berufsaufgabe in der Menschheitsgeschichte an.

3. Es haben also die einzelnen Völkergruppen — wie namentlich aus der theocratisch geheiligten Lebensaufgabe Israels sich ergiebt (§. 44), — ihre gottgesetzte Eigenart nicht Preis zu geben [2]), sondern derart sittlich zu durchdringen und practisch zu bethätigen, dass im Dienste der Gesammtheit jede ihren sonderlichen culturgeschichtlichen Beruf erfülle. Insbesondere liegt die sittliche Idee des Volksthums darin begründet, dass aus demselben der Staat als geordneter Rechtsorganismus (§. 107) sich normaler Weise entwickelt. Zwar giebt es Staaten, die aus gemischten Völkern bestehen, oder aus Völkermischung nachweisbar entstanden sind. Allein stets bildet eine volksthümlich gefärbte Gemeinschaft im engsten Anschluss an geschichtliche Rechtsgewohnheiten oder religiös-sittliche Traditionen die natürlich organische Basis für die social-rechtliche Gliederung des Staates. Das werden wir sowohl der abstracten Vertrags-, als der brutalen Gewalttheorie gegenüber in Betreff der Entstehung der Staaten festzuhalten und im nächsten Capitel eingehender zu begründen haben. Zuvor müssen wir jedoch die aus der sittlichen Idee des Volkes sich ergebende Gesinnung des Christen zu characterisiren suchen.

§. 106. Die sittliche Stellung des Christen im Hinblick auf seine Volksgemeinschaft oder die national-patriotische Glaubensgesinnung (Pietät gegen Vaterland und Muttersprache). — Die christliche Reaction gegen die naturalistische Apotheose des Volksthums und pietistische Nivellirung der Völkerunterschiede. — Aufgabe und Schranke des christlichen Patriotismus.

1. Die sittliche Stellung des Christen im Hinblick auf seine natürliche Volksgemeinschaft ist vor Allem innerlich bedingt

[1]) S. o. Anm. 3. S. 679. — [2]) Vgl. Pauli Stellung zu seinen „Gefreundeten nach dem Fleisch" (συγγενεῖς κατὰ σάρκα) Röm. 9, 1 ff.; 11, 1 f. —

durch den Glauben an die gottgeordnete Genesis und an die aus derselben sich ergebende, eigenartige Berechtigung der Nationalität. Mit der Ehrfurcht gegen Vater und Mutter (Familienglauben §. 92) hängt auch jene Pietät zusammen, kraft welcher der Christ auf Grund des vierten Gebotes, dem eigenen Bedürfniss des Herzens entsprechend, das Heiligthum des Vaterlandes und der Muttersprache vertrauensvoll umfasst und im Gemüthe bewahrt. Denn er weiss, dass das Volksthum nicht blos die organische Grundlage aller gesunden Staatenbildung abgiebt (§. 105), sondern dass auch dem Einzelindividuum durch die Zugehörigkeit zu einem Volkstypus und durch die Theilnahme an dem Schatz der Volksbegabung die Richtung der eigenen socialen und culturgeschichtlichen Berufsaufgabe aufgeprägt und die Kraft zu ihrer Erfüllung verliehen wird.

2. Daher wird die patriotische Pietäts-Gesinnung ihn vor den bedenklichen ethischen Consequenzen des Nationalitätsprincips und des Kosmopolitismus (§. 105, 2) bewahren.

a. Vor Allem hat der Christ gegen jede heidnische Apotheose des Volksthums ebenso zu reagiren, wie gegen die aus dem individuellen Egoismus sich ergebende Selbstvergötterung. Gegen herrschende Volksunsitten und gegen die besonderen Schoossünden seines Volksthums wird er jene scharfe Selbstkritik üben, welche dem wahren Christen in seinem persönlichen Heiligungskampfe (§. 86) eigen ist. Dadurch wird er die Kraft und Leistungsfähigkeit der Volksgemeinschaft nicht nur nicht untergraben, sondern wesentlich stärken. Denn er hilft ihr dazu, sich in den Dienst der sittlichen Idee zu stellen. Durch den der Menschheit und dem Reiche Gottes geleisteten Dienst vermag ein Volk sich selbst zu fördern und von den lähmenden Fesseln bornirter Eitelkeit und egoistischer Selbstbewunderung zu befreien.

b. Gleichwohl hat sich gerade der fromme Christ davor zu hüten, dass er nicht durch eine pietistische Nivellirung der Völkerunterschiede dem Reiche Gottes meint besser dienen zu können. Es lauert hier dieselbe Gefahr, wie in der pseudochristlichen Verallgemeinerung des Begriffs des „Nächsten“ (§. 68, 2). Wenn auch in Christo weder „Jude noch Grieche“ etwas gilt [1]), so bezieht sich diese Ausgleichung doch nur auf die gottgewollte Ueberbrückung der Kluft, welche der altjüdische und classisch-grie-

---

1) S. o. Anm. 3 S. 679. —

chische Particularismus zwischen den verschiedenen Völkerstämmen aufgerichtet hatte [1]). Gerade weil die sündliche Zerklüftung [2]) im Princip durch die Menschheitserlösung und Einigung in Christo überwunden ist, kann der Christ um so freier und rückhaltsloser der liebevollen Ausbildung seines Volksthums, wie seinem ganzen, irdisch-politischen Berufe sich hingeben.

3. Practisch wird sich jene tiefe und gesunde Pietät gegen das eigene Volksthum im Einzelnen bewähren müssen. Positiv geschieht das durch aufopfernde Hingebung an die nationalen Gemeinschaftszwecke und -Kämpfe. Das lebendige Interesse für alle volksthümlichen Leistungen in Kunst und Wissenschaft, Industrie und Politik, Religion und Sitte soll beim Christen stets von dem Bewusstsein der Solidarität getragen sein. Daher wird ihm aber auch beim Hervortreten der sündlichen und selbstsüchtigen Volksneigungen und Volksunsitten das Gewissen schlagen. Dadurch werden negativ die Schranken des christlichen Patriotismus bestimmt. Gegen Ausschreitungen der sogen. öffentlichen Meinung, wie gegen die Corruption der Sitten hat er aus christlicher Liebe zum Volk Widerspruch zu erheben und denselben durch das Berufsleben und in den Grenzen desselben thatsächlich geltend zu machen. Indem der Christ mit heiligem Muth die Folgen solchen Zeugnisses trägt, kann selbst die Nothwendigkeit eintreten, durch Verlassen der Heimath den Gewissenscollisionen zu entgehen. Wie weit solch ein patriotischer „Kampf ums Recht" sich verwirklichen darf, können wir erst im Zusammenhang mit der staatlichen Ausgestaltung des Volkslebens entscheiden (§. 110 ff.).

---

[1]) Vgl. Eph. 2, 14 ff., wo von Christo gesagt ist, dass er die Zwischenmauer (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) weggenommen, die zwischen Israel und der Völkerwelt bestand. — [2]) Vgl. 1 Mos. 11, 6 ff. —

Zweites Capitel.

Die christlich-sittliche Ausgestaltung und Lebensbewegung des Rechtsorganismus

und

die Liebesbethätigung des Christen in der staatlich geordneten Culturgemeinschaft.

§. 107. Der Begriff des Staates und der Gesellschaft in ihrer ethischen Bedeutung und Wechselbeziehung. — Die christlich-humane Staatsidee gegenüber dem ethnisirenden Extrem des Territorialismus und dem judaisirenden Extrem des Theocratismus. — Die Souveränität des Staates und die Gewissensfreiheit mit Beziehung auf die Gefahren der Indifferenz und Intoleranz.

1. Staat nennen wir jeden gesetzlich geordneten Rechtsorganismus, welcher als menschliches Gemeinwesen in souveräner Macht sich in seinem Territorium selbst regelt und kraft der Selbstregelung eine social gegliederte Interessengemeinschaft (Gesellschaft) ermöglicht. Ursprünglich aus dem Familien- und Volksboden erwachsen (§. 102. §. 105), ist er eine nothwendige Lebensform der Menschheit in ihrer mannigfaltigen nationalen und internationalen Entwickelung. Daher lässt sich die jeden Staat als Rechtsorganismus characterisirende Souveränität nicht aus einem willkürlichen Entschluss oder vertragsmässigen Uebereinkommen so und so vieler Einzelpersonen, noch auch aus der zufälligen Gewalt einzelner Machthaber erklären. Der Vertrag ist zwar eine rechtliche Existenzform des Staatslebens und die Gewalt oft der Anlass für ein thatsächliches Herrschaftsverhältniss. Aber keine von beiden kann den Staat als solchen dauernd erzeugen und begründen. Er muss zwar als Rechtsorganismus Gewalt haben und Verträge schliessen; aber er besteht (daher Staat) kraft der in Volk und Familie bereits vorhandenen Rechtsgewohnheiten und erwächst aus dem naturnothwendigen Bedürfniss der gegliederten Gemeinschaft nach Auctorität und Ordnung in ihrem äusseren Zusammenleben (Patriarchalstaat, Polizeistaat, Rechtsstaat). Obwohl sich daher die sogenannte „Gesellschaft“ als sociale Interessengemeinschaft von dem „Staat“ als souveränem Rechtsorganismus unterscheiden

lässt, so werden doch für die ethische Betrachtung beide unter den höheren Gesichtspunkt der rechtlich organisirten Culturgemeinschaft zusammengefasst werden dürfen. Denn nie haben sich die socialen Lebensformen ohne die im engeren Sinne politischen (Gesetz gebenden und Gesetz vollstreckenden) Rechtsordnungen bilden und erhalten können.

2. Die sittliche Idee des Staates haben wir vom Standpunkte christlicher Socialethik näher zu bestimmen [1]). Daraus wird sich uns die principiell wichtige Frage beantworten, ob und in welchem Sinne es einen christlichen Staat überhaupt geben kann. Es liegt auf der Hand, dass der Staat zunächst ein natürlich-menschliches Rechts-Institut ist, dessen sittliche Idee darin beruht, durch die äussere Aufrechterhaltung gesetzlicher Ordnung und Unterordnung die irdische Freiheit seiner Bürger zu gewährleisten. Indem er aller eigenwilligen Störung derselben durch sein gesetzmässiges Strafverfahren die nothwendige Schranke setzt, sowie aller berufsmässigen Lebensbethätigung durch Sicherung von Person und Eigenthum zur Förderung dient, bedingt und ermöglicht er die gesunde Fortentwickelung der Gesammtheit. Als sittlicher Rechtsorganismus wird er also nicht durchs Christenthum erst erzeugt oder begründet. Wohl aber gewinnt er durch die christliche Humanitätsidee (§. 105, 2) eine tiefere Bedeutung und eine eigenthümliche Richtung. Das werden wir erkennen, wenn wir die Idee des „christlichen Staates“ gegenüber den beiden Gefahren heidnischer (a) oder judaisirender (b) Ausartung der Staatsidee ins Auge fassen.

a. Der heidnische Staat wurzelt nicht im Humanitäts-, sondern im Nationalitätsprincip (§. 105). Von der Apotheose des Volksthums ausgehend, verkennt er die gottgewollte Einheit des Menschengeschlechts und erhebt den Staat zum absoluten Selbstzweck. In Folge dessen wird nicht blos der Gegensatz zu allen anderen Völkern scharf betont, sondern es werden auch innerhalb des eigenen Territoriums alle sittlichen und religiösen

---

[1]) Die heil. Schrift kennt den Ausdruck „Staat“ (*πολιτεία*) fast gar nicht. Er kommt nur einmal als Bezeichnung der theocratisch geordneten „Bürgerschaft“ Israels Eph. 2, 12 vor, und einmal als Abstractum (= *πολίτευμα* Phil. 3, 20) für die staatliche Zugehörigkeit zur römischen Bürgerschaft (Apostgesch. 22, 28). Der biblische Ausdruck für Staat oder Reich, sofern darunter eine geordnete Herrschaft (*βασιλεύειν*) verstanden wird, ist *βασιλεία*. So Matth. 12, 25 ff.; 24, 7; Marc. 3, 24; 6, 23; Luc. 11, 17; Ebr. 11, 33 etc. —

Lebensmomente in den Dienst der Staatsallmacht gestellt. Der *Territorialismus* ist also die nothwendige Consequenz dieses heidnischen Staatsprincips, mag dasselbe mehr tyrannisch als Machtentfaltung eines Einzelnen oder mehr democratisch als Machtentfaltung der Masse sich gestalten. Immer wird unter der genannten Voraussetzung das göttliche Recht und die Selbständigkeit religiös-sittlicher Gesinnungs-Gemeinschaft der Staatssouveränität geopfert[1]).

b. Der *judaistische* Staat beruht auch nicht auf dem Humanitätsgedanken, sondern erbaut sich als *Theocratie* auf dem Grunde absolut göttlichen Rechts und supranaturaler Auctorität. Dass die Theocratie für die alttestamentliche, vorbereitende Entwickelungsstufe, ebenso wie der Patriarchalstaat, eine zeitweilige pädagogische Nothwendigkeit im Zusammenhange mit göttlicher Heilsöconomie war, haben wir (§. 44 ff.) gesehen. Hier aber handelt es sich um Verewigung oder Herübernahme jenes theocratischen Gedankens in die christliche Culturepoche. Dann wird nothwendig das Volksthum in den Dienst der kirchlich religiösen Interessen gestellt. Alles Irdische soll als etwas rein Vergängliches und *Leibliches* dem in der Gottesherrschaft (Kirche) repräsentirten *Geiste* unterthänig werden. Es wird verkannt, dass der Staat selbst eine eigenartige Idee und geistig-sittliche Aufgabe hat, sofern er mit den ihm eigenthümlichen Machtmitteln des äusseren Zwanges nach göttlich sanctionirter Geschichtsordnung Recht und Gerechtigkeit in dem bürgerlichen Gemeinleben der Menschen handhaben und schützen soll[2]).

3. In beiden genannten Extremen tritt eine dem christlichen Humanitätsgedanken widersprechende, unklare Vermischung der Recht übenden Gewalt und der religiös-sittlichen Gesinnungssphäre ein. Dort (im heidnischen Extrem) wird in der Consequenz die Kirche vom Staat, hier (im theocratischen Extrem) der Staat von der Kirche geknechtet. Dort droht das Schreckbild des Staatskirchenthums (Cäsareopapismus), hier das Gespenst des Kirchenstaats (Papismus). Dort lautet die verhängnissvolle Devise: cujus regio, illius religio; hier könnte man den umgekehrten Wahlspruch bilden: cujus religio, illius regio. —

---

[1]) Vgl. dagegen Matth. 22, 21 (gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist); 1 Cor. 7, 23 (werdet nicht der Menschen Knechte). Act. 4, 19; 5, 29. — [2]) Vgl. dagegen 1 Petr. 2, 13 ff., wo der Staat als ἀνθρωπίνη κτίσις gekenntzeichnet wird, mit Joh. 18, 36: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. S. a. Joh. 19, 11; Röm. 13, 1 ff., wo das göttlich sanctionirte, eigenartige Recht der Obrigkeit (ἐξουσία) gewährleistet wird. —

In beiden Fällen ist unchristliche Intoleranz das tragische Ergebniss. Es macht sich eine Unduldsamkeit geltend, welche mit religiös-sittlicher Indifferenz sich im Princip berührt. Denn wo die Religion in die Abhängigkeit von der nationalen Staatsgewalt gestellt oder als Mittel für politische Machtentfaltung missbraucht wird, da verliert sie ihr hehres Wesen, da hört sie auf, eine tiefere Glaubensüberzeugung und Liebesmacht zu sein. So wird die Intoleranz nothwendig die Erzeugerin der Indifferenz. — Aus dem Allen ergiebt sich klar, dass die christliche Staatsidee eben diejenige ist, welche vor beiden Gefahren uns rettet. Sie allein schützt auf der einen Seite die Souveränität des Staates, wie auf der anderen Seite die wahre Gewissensfreiheit. Denn das Christenthum sanctionirt die gottgeordnete Macht und das Schwert des Staates in allen weltlich-bürgerlichen Rechtsfragen, setzt aber zugleich dieser Macht die nothwendige Schranke im Hinblick auf alle religiös-sittlichen Gesinnungsfragen. Als die eigentliche Humanitätsreligion baut das Christenthum nicht bloss nach aussen die Brücken zwischen den einzelnen Volks- und Staatsgemeinschaften, sondern verpflichtet auch den Einzelstaat zu einer wahrhaft humanen Entfaltung seiner Machtsphäre nach innen. Im lebendigen Interesse für alle religiös-sittliche Volksentwickelung soll der christliche Staat weder zu einer Zwangsglaubensanstalt ausarten, noch auch in der Gleichgültigkeit gegen die christliche Gesinnungsgemeinschaft verharren. Vielmehr wird er als christlicher Staat sich negativ und positiv zu bewähren haben: negativ dadurch, dass er, unter Abwehr territorialistischer Gelüste, vor jeglichem Gewalteingriff in die Gewissen oder vor jeder materiellen Prämiirung des Glaubens sich hütet; positiv dadurch, dass er, mit Abwehr aller kirchlichen Eingriffe in das staatlich-bürgerliche Machtgebiet, die ihm zu Gebote stehenden Mittel des Rechtsschutzes anwendet, um den Boden für eine geordnete, humane Culturentwickelung zu bereiten und in diesem Interesse auch den religiösen Gemeinschaften und der christlichen Volkssitte Anerkennung und Schutz zu gewähren. So wird mittelst des Staates das Christenthum zu einer segensreichen Culturmacht. Das können wir namentlich an der durch die Rechtsordnung bedingten irdischen Berufsgliederung des Weiteren verfolgen und nachweisen.

§. 108. Der christliche Staat als rechtliche Basis des irdischen Berufs in der Ordnung der bürgerlichen Gesellschaftskreise. — Die weltförmige Ueberschätzung und die pietistische Unterschätzung des irdischen Berufs im Verhältniss zum himmlischen. — Die mannigfaltige Gliederung der irdischen Berufsarten in der staatlich geordneten Culturgemeinschaft.

1. Wenn wir unter irdischem Beruf (vgl. §. 69) die dem einzelnen Gliede innerhalb der menschlichen Gesellschaft zugewiesene und rechtlich garantirte Sphäre dienender Thätigkeit (Arbeit) verstehen, so lässt sich derselbe ohne staatliche Ordnung gar nicht vollzogen denken. Denn nur unter der Macht eines regelnden Gesetzes erscheint jene Theilung und Organisation der Arbeit möglich, bei welcher der Einzelne dem Ganzen je nach seiner Lebensstellung und Begabung durch pflichtmässige oder amtliche Leistung verbunden ist. In dem Maasse aber als das Christenthum den irdischen Beruf heiligt und die gesunde Arbeitsenergie erzeugt (vgl. §§. 78 ff.), giebt dasselbe dem Staate als der rechtlich organisirten Berufsordnung auf Erden eine höhere Weihe. Der christliche Staat erscheint von diesem Gesichtspunkte als die gottgewollte rechtliche Basis des irdischen Berufs in der gegliederten Ordnung der bürgerlichen Gesellschaftskreise [1]).

2. So schützt uns die christliche Staatsidee vor den Ausartungen weltförmiger Ueberschätzung (a) und pietistischer Unterschätzung (b) bürgerlicher Berufsarbeit.

a. Die weltförmige Ueberschätzung hängt mit der heidnischen Staatsidee (§. 107, 2. a) zusammen. Denn sobald der nationale Staat zum Selbstzweck erhoben wird, muss auch aller Menschendienst des Staatsbürgers vor dem Gottesdienst des Himmelsbürgers in den Vordergrund treten. Das Sichverkaufen an die irdischen Berufsinteressen ist die klägliche Folge davon. Und doch leidet unter solchen Prämissen die Berufstreue, weil sie, in egoistischer Tendenz geübt, ihren idealen Halt und Gehalt verlieren muss.

b. Die pietistische Unterschätzung hängt wiederum mit dem theocratischen Grundgedanken zusammen. Denn sobald der Staat nur Mittel für den religiös-kirchlichen Zweck

---

[1]) Vgl. 1 Tim. 2, 2 ff. (auf dass wir ein stilles und ruhiges Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit) mit Tit. 3, 1 (*πᾶν ἔργον ἀγαθόν* als durch das *ὑποτάσσεσθαι ἐξουσίαις* bedingt dargestellt). Röm. 13, 3 ff. (*τὸ ἀγαθὸν ποίει* etc. *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστί σοι εἰς τὸ ἀγαθόν*); 12, 7 (hat jemand ein Amt, so warte er des Amtes). S. a. 1 Petr. 4, 10 (dienet einander ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen etc.); 1 Cor. 12, 5 ff. —

ist, muss auch das gottgeheiligte Recht irdischer Berufsarbeit gegenüber dem einseitig betonten himmlischen Beruf (§§. 69, 1; 76, 3) in den Hintergrund treten. Der Staat wird als „Weltreich" perhorrescirt oder verdächtigt, und mit der patriotischen Gesinnung des Christen auch die sittliche Thatkraft und Begeisterung für das bürgerliche Arbeitsfeld gelähmt.

3. Dagegen soll der Christ als Staatsbürger vor Allem den eigenen, durch Wahl und Begabung ihm zufallenden irdischen Beruf[1]) als eine Schickung Gottes ehren und pflegen (cultiviren). Zugleich aber wird er die nothwendige Mannigfaltigkeit der Berufsarten neidlos anerkennen und über der Einheit eines gemeinsamen himmlischen Berufes nie die gottgewollte Schranke irdischer Berufsverschiedenheit[2]) vergessen dürfen. Von diesem socialethischen Gesichtspunkte aus werden wir alle einzelnen, concreten Berufsformen in dem Organismus eines christlichen Staates zu beleuchten haben. Im Zusammenhange mit der staatlich geordneten und göttlich sanctionirten Culturgemeinschaft ist gleichsam jeder Beruf als Rechts- und Pflichtquelle dem Einzelnen „von Gottes Gnaden" auferlegt[3]). Lediglich nach der Stufenordnung in dem gegliederten Gesammtorganismus wird dieses Epitheton eine graduell verschiedene Bedeutung gewinnen, d. h. dem Repräsentanten der irdischen Staatssouveränität im eminenten Maasse zukommen (§. 109). An und für sich betrachtet gebührt dasselbe dem einzelnen, vom Recht in seinem irdischen Beruf geschütztem Staatsbürger (Vater oder Mutter, Beamter oder Richter) ebenso, wie dem etwaigen monarchischen Haupte. Denn jeder trägt die ihm angewiesene Macht- und Rechtssphäre von Gott zu Lehen (§. 37, S. 443 und §. 46, S. 485 ff.). Das wird uns bei der detaillirten socialethischen Betrachtung aller einzelnen Thätigkeitsgebiete innerhalb der staatlich geordneten Culturgemeinschaft entgegentreten. Zunächst müssen wir den universellen Beruf christlicher Obrigkeit (§. 109) und christlicher Unterthanen (§. 110) in ihrem gegenseitigen Verhältniss ins Auge fassen. Sodann werden noch die verschiedenen rechtlich unterschiedenen und begrenzten öffentlichen Thätigkeitsgebiete, in dem politischen (§. 110) und juridischen (§. 112), im socialen (§. 113) und industriel-

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 7, 20 (ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen ist) mit 1 Petr. 4, 11 (So jemand ein Amt hat, dass er es thue aus dem Vermögen, das Gott darreichet etc.). S. a. 1 Thess. 4, 11 und 1 Cor. 12, 7 ff. — [2]) Vgl. 1 Petr. 4, 15 die Warnung vor dem Eingreifen in ein „fremdes Amt" (ἀλλοτριοεπίσκοπος). — [3]) Eph. 4, 7 ff. —

len (§. 114), im wissenschaftlichen (§. 115) und künstlerischen (§. 116) Gemeinverkehr in das Licht christlicher Weltanschauung zu stellen sein. Schliesslich wird auch in dem geselligen Gemeinverkehr und öffentlichen Vergnügen (§. 116) die sittigende Macht christlicher Culturgemeinschaft sich erproben müssen.

§. 109. Der irdische Beruf (Recht und Pflicht) christlicher Staatsobrigkeit. — Gefahrdrohende Consequenzen der ethnisirenden und theocratischen Auffassung. — Das weltliche Schwert und die Souveränität von Gottes Gnaden im Lichte christlicher Weltanschauung.

1. Unter Obrigkeit verstehen wir die rechtlich und amtlich berufene Vertretung der Staatssouveränität (§. 107, 1). Sie darf also nicht verwechselt werden mit den die Regierungsgewalt gerade ausübenden oder leitenden Personen. Diese gehören zwar auch zur Obrigkeit; sie selbst hat aber einen weiteren Umkreis. Denn sie umfasst alle die Gewalten, welche das Recht der Oberhoheit des Staates in gesetzgeberischer und gesetzvollstreckender Hinsicht repräsentiren. Je nach der Eigenart volksthümlicher Culturentwickelung und Rechtsorganisation wird sich die concrete Gestalt obrigkeitlicher Auctorität in geschichtlicher Mannigfaltigkeit gestalten. Immer aber strebt sie zu einheitlicher Spitze, sowohl in der monarchischen, als in der republicanischen Regierungsform (§. 111). Die Persönlichkeit, in welcher die Idee der Souveränität gipfelt und die Collectivperson des Staates verkörpert erscheint, werden wir ihres hervorragenden Berufs wegen im besonderen Sinne als eine solche bezeichnen dürfen, welche „von Gottes Gnaden" (§. 108, 3) ihr Recht ausübt. Denn wenn auch durch menschlich-sündige Vermittelung dazu gelangt, vertritt sie doch die gottgewollte Idee der Gesetzesauctorität im bürgerlichen Gemeinwesen [1]). Ihrem hohen Recht entspricht aber auch ihre schwere Pflicht und gesteigerte Verantwortlichkeit. Als eine christliche wird sie sich erweisen, wenn sie, mit gutem Beispiele vorangehend, die Idee des christlichen Staates (§. 107) allseitig mit den ihr zu Gebote stehenden Rechtsmitteln durchzuführen sucht [2]).

2. Die christliche Auffassung der obrigkeitlichen Auctorität muss nothwendig beeinträchtigt werden, wenn man die

---

[1]) Vgl. Röm. 13, 1 (*οὐ γάρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ*) mit Spr. Sal. 8, 15 f.; Jer. 27, 5; Ps. 21, 2—4; Hos. 13, 14; Jes. 3, 4. 1 Petr. 2, 13. 17 (*ὑποτάγητε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι . . . τὸν βασιλέα τιμᾶτε*). — [2]) Vgl. Röm. 13, 3 ff. —

Staatsidee in democratischem (a) oder theocratischem (b) Sinne (§. 107, 2) bestimmt.

a. Geht man in ethnisirender Weise von dem Volk, als einer Masse gleichberechtigter Individuen aus, und huldigt man der falschen Vertragstheorie (§. 105, 3), so wird auch das Staatsoberhaupt oder jede Obrigkeit als ein Ausfluss des Volkswillens betrachtet werden müssen. Die sich daraus ergebende Theorie der Volkssouveränität leidet vorzugsweise an dem Gebrechen, dass sie, von dem geschichtlich gewordenen Rechtsorganismus absehend, die Massenherrschaft und das Massenrecht auf den Thron erhebt. Wird hingegen — was allein sachgemäss ist — der Staat als rechtlich gegliedertes Volk (§. 105) betrachtet, so hat es auch keinen Sinn mehr, die Regierung im Gegensatz zum Volk als den Mandatar des letzteren zu betrachten. Das „von Volkes Gnaden" tritt nur dann in Widerspruch zu dem „von Gottes Gnaden", wenn man den Staat atomisirt und statt gottgewollter Geschichtscontinuität das Zufall- oder Willkürprincip verherrlicht. Daher schlägt auch die moderne Ansicht von der Volkssouveränität so leicht in das Gegentheil einer Dictatur um. Die grundsätzlich aus dem Plebiscit hervorgehende Obrigkeit kann ihre souveräne Auctorität nur bewahren, wenn sie die Massen zu regieren weiss. Thut sie es nicht im Namen Gottes, so artet sie schliesslich in tyrannische Gewaltherrschaft aus. Die Vertragstheorie rächt sich also durch ihr Afterbild, die Gewalttheorie (Hobbes).

b. Nicht geringeren Bedenken unterliegt aber die streng theocratische Ansicht. Nach derselben ist die Obrigkeit direct von Gott eingesetzt und herrscht jure divino. Auch hier tritt das Volk, als Gruppe der Regierten, in unvermittelten Gegensatz zu der die Gottesherrschaft auf Erden repräsentirenden (monarchischen) Regierung. So wird die menschliche Auctorität und Ordnung mit einem göttlichen Nimbus bekleidet, der ihr in diesem Sinne nicht gebührt. Jenes berechtigte „von Gottes Gnaden" wird durch falsche, supranaturalistische Deutung verdächtigt. Denn auf dem Wege geschichtlicher Vermittelung und volksthümlicher Rechtsordnung ist die Obrigkeit zu ihrer Würde gelangt. Ihr Recht, das sie von Gott zu Lehen trägt, ist ein menschlich bedingtes und daher durch die Rechtsidee selbst beschränktes. Die einseitig theocratische Auffassung verschuldet es ihrerseits, wenn in Folge der absolutistischen Verherrlichung der obrigkeitlichen Personen das Rechtsbewusstsein leidet, und

dem Missbrauch der Gewalt von Oben der fleischliche Missbrauch der Gewalt von Unten (§. 110) entgegentritt.

3. Die christliche Obrigkeit hat also ihr Recht „von Gottes Gnaden“ zu regieren durch treue Erfüllung ihrer Berufspflicht mit stetem Bewusstsein ihrer Verantwortlichkeit vor Gott zu bewähren. Wo sie das weltliche Schwert „umsonst trägt“ oder eigenwillig missbraucht [1]), wo sie das Recht mit Füssen tritt oder statt der gesetzlichen Gewalt die Willkür herrschen lässt, da büsst sie thatsächlich ihre Auctorität ein und ruft durch eigene Schuld jene Reaction hervor, welche mittelst der physischen Gewalt von Unten eine Rechtsordnung meint herstellen zu können. Das ist aber eine wahrhaft christliche Obrigkeit, welche es als ihre gottgewiesene Berufsaufgabe anerkennt, auf Grund bestehender Ordnung Recht und Gerechtigkeit zu üben auf Erden. Den ihrer Leitung anvertrauten Staatsorganismus soll sie durch Vertheidigung nach aussen (Krieg s. §. 111) und Organisation nach innen (§. 112 ff.) dem christlichen Humanitätsideale (§. 107) näher zu bringen suchen. Das kann ihr nur in dem Maasse gelingen, als sie ihr Zwangs- und Strafrecht — (über die Todesstrafe s. §. 112) — ohne Eingriff in die religiös-sittliche Gesinnung (§. 107) auf das leibliche Leben und die zeitlichen Culturinteressen beschränkt. Im Ganzen aber muss die souveräne Gewalt durch schrankensetzende Zucht, wie durch schützende Pflege (Cultur) nicht sowohl eigenmächtig (tyrannisch) zu **herrschen**, als dem Gemeinwohl zu **dienen** bestrebt sein.

§. 110. Die berufsmässige Stellung christlicher Unterthanen zu ihrer Obrigkeit. — Die wahre Loyalität (Legitimität) gegenüber den krankhaften Extremen des revolutionären Radicalismus und des stabilen Servilismus. — Der passive Widerstand und das offene Zeugniss als Recht und Pflicht christlicher Staatsbürger.

1. Die Gesammtheit aller Staatsbürger und Volksgenossen (mit Einschluss des obrigkeitlichen Regierungspersonals) lässt sich als **Unterthanenschaft** bezeichnen, sofern wir sie gegenüber dem herrschenden Staatsgesetz und dem die Souveränität repräsentirenden Staatsoberhaupte betrachten. In der **Loyalität** oder Achtung vor dem das Recht schützenden Gesetz wurzelt alle Unterthanentugend. Auf der pietätvollen Anerkennung der obrigkeitlichen Auctorität als einer gottgeordneten beruht die christliche Gesinnung der Staatsbürger. Durch persönliche Treue in der irdischen Berufsarbeit (§. 108), wie durch aufopfernden

---

[1]) Röm. 13, 4. —

Berufsgehorsam wird die staatliche Macht am erfolgreichsten gestützt und — in Schranken gehalten [1]).

2. Indem der Christ „um des Herrn willen“ der Obrigkeit unterthan ist und das Wohl derselben als wesentliche Bedingung der gesammten Volkswohlfahrt auf fürbittendem Herzen trägt [2]), ist er sowohl vor dem revolutionären Radicalismus (a), als vor dem stabilen Servilismus (b) geschützt.

a. Der Radicalismus lässt sich als der principielle Feind aller rechtlichen Gliederung oder Organisation bezeichnen. Statt die Gleichheit Aller vor der Macht des Gesetzes zu betonen, sucht er mit der nivellirenden Theorie von der Gleichheit oder abstracten Gleichberechtigung Aller unter dem Schein der Freiheit und Brüderlichkeit jede Auctorität zu untergraben [3]). Er erklärt somit das Recht der Revolution in Permanenz. Indem er zugleich die physische Massengewalt zur eventuellen Durchführung der Majoritätenherrschaft anpreist und zur Herstellung des vermeintlichen Rechtes verwendet, bewirkt er eine stetige Rechtsunsicherheit. Die gedeihliche Entwickelung des staatlichen Gemeinwesens wird dadurch unmöglich. Das etwaige Unrecht und der tyrannische Gewaltsmissbrauch der Obrigkeit erscheint nur durch eine schlimmere Willkürherrschaft verdrängt. Der heilige „Kampf ums Recht“ wird zu einem rechtlosen Kampf um die Gewalt.

b. In schroffem Gegensatz dazu hüllt sich der Servilismus in das scheinheilige Gewand der Legitimität. Unter dem Vorwande der Pietät fordert er den unbedingten Unterthanengehorsam und hemmt dadurch die freie Rechtsentwickelung des Ganzen. In augendienerischer Aeusserlichkeit und knechtischer Menschenfurcht wird von diesem Standpunkt aus Alles verdammt, was an Opposition erinnert. Durch stabiles Festhalten des Bestehenden wird die Achtung vor dem Gesetz untergraben und der Muth des Zeugnisses gelähmt. Der Willkürherrschaft von Oben ist dadurch Thür und Thor geöffnet, und mit dem sittlich freien Character des Gehorsams fällt auch die sittliche Idee der Auctorität. Dieser Servilismus, namentlich wenn er das christliche Princip auf seine Fahne schreibt, verschuldet es an seinem Theil, dass in den Augen der Massen die christliche

---

1) Vgl. oben Anm. 1 S. 689, namentlich Röm. 13, 1—6; Tit. 3, 1; 1 Petr. 2, 14 ff. — 2) 1 Tim. 2, 1 ff. — 3) Vgl. 2 Petr. 2, 10 ff. (*κυριότητος καταφρονοῦντες . . . δόξας βλασφημοῦντες . . . ἐλευθερίαν ἐπαγγελλόμενοι* etc.). —

Regierungsgewalt mit einem Odium behaftet und die revolutionäre Opposition als berechtigt erscheint.

3. Gegen beide Gefahren ist der Christ in dem Maasse geschützt, als er auch in seinem staatsbürgerlichen Verhalten als ein in Gott Gefreiter sich weiss. Das bewahrt ihn wie vor dem Knechtssinn, der in Menschendienst ausartet, so vor der Frechheit, welche Fleisch für ihren Arm hält. In dem Falle aber, dass eine offenbare, staatliche Pflichtencollision (§. 85) ihm den Gehorsam unmöglich macht, wird er die Principien christlichen Kampfes (§. 86) auch der gottwidrigen Weltmacht gegenüber bewähren. Der ungerechten Obrigkeit und ihrer äusseren Gewalt ist der Christ im Stande, eine unüberwindliche Gesinnungs-Macht entgegenzustellen, die um des Gewissens willen keinem Zwange weicht. Fordert sie das Unrecht, so kämpft er ums Recht zunächst (negativ) durch Verweigerung des Gehorsams in passivem Widerstande [1]). Droht sie mit Gewalt, so wird er (positiv) ein muthiges Zeugniss ablegen und die Leiden des Martyriums (§. 86, 2) willig auf sich nehmen [2]). Denn er weiss, dass der Kampf ums Recht nie durch rechtlose Gewaltmittel (Revolution) erfolgreich durchgefochten wird. Durch den passiven Widerstand aber und durch das active Zeugniss in That und Wort entfaltet der christlich gesinnte Staatsbürger der Obrigkeit gegenüber eine sittliche Kraft, an welcher schliesslich jede Tyrannei scheitern muss, auch wenn sie momentan die Oberhand behält. Die christliche Gesinnungstüchtigkeit ist eine Macht, die auch durch Unterliegen siegt. Denn aus jedem wahren Martyrium spriesst eine neue Saat sittlichen und politischen Lebens hervor. Dafür ist die Geschichte aller Zeiten ein sprechendes Zeugniss. Darin liegt auch der Erweis, dass der Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet [3]).

§. 111. Der politische Gemeinverkehr im christlichen Staate. — Die Extreme des Liberalismus und Conservatismus, des politischen Fanatismus und Indifferentismus. — Die internationale Politik und der Krieg vom Standpunkte christlicher Humanität.

1. Unter dem politischen Gemeinverkehr, an welchem Unterthanen und Obrigkeit gleichermassen betheiligt sind, verstehen

---

[1]) Vgl. Act. 4, 19; 5, 29; Ps. 2. — [2]) Vgl. 1 Petr. 2, 19; Jer. 17, 5 (Verflucht ist der Mann, der Fleisch für seinen Arm hält); Matth. 26, 52 (Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn wer das Schwert nimmt, der wird durchs Schwert umkommen); Röm. 13, 2 ff. (ὁ ἀντιτασσόμενος und οἱ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται . . . διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι ... διὰ τὴν συνείδησιν). — [3]) 1 Joh. 5, 4. —

wir diejenige Bewegung staatlichen Lebens, welche sich in der Ausgestaltung der gesammten Verfassung kund giebt. Denn durch die Verfassung prägt sich der Character des Staates als einer moralischen Collectivperson am unmittelbarsten aus. Sie kennzeichnet nach innen den in historischem Zusammenhange erwachsenden Typus der verschiedenen Rechtsorganismen, während nach aussen der politische Gemeinverkehr die völkerrechtlichen Beziehungen der Staaten unter einander (Diplomatie) zu regeln hat. Wie nun die sittliche Einzelpersönlichkeit durch die geistige Macht des Christenthums in ihrer Eigenart und in ihrem Verhältniss zu Anderen characteristisch sich ausbildet, so wird auch die politische Physiognomie der volksthümlichen Collectivpersonen durch die humanisirende Culturmacht des Christenthums durchdrungen und getragen sein müssen. Dazu hat jeder Christ, als Glied des Staates, je nach seiner gottgeordneten Lebensstellung beizutragen. Durch politische Gesinnungstüchtigkeit (§. 110) und patriotische Hingabe an den Gemeinschaftszweck (§. 106) hat er im Bewusstsein der Solidarität dafür mit zu sorgen, dass die öffentliche Meinung als eine sittliche Macht organischen Fortschritts auf dem Boden der jeweiligen geschichtlichen Voraussetzungen sich gestalte. Theils in dem Verfassungsleben, theils in der Presse und dem politischen Vereinswesen kommt dieselbe am unmittelbarsten zur Geltung. Der Idee des christlichen Staates (§. 107) erscheint es angemessen, dass je nach der Entwickelungsstufe des Volksganzen in angemessenen Verfassungsformen (wo möglich in einem wohl organisirten Repräsentativsystem) die öffentliche Meinung einen gesetzlich garantirten Ausdruck finde. Dadurch kann am erfolgreichsten den vorhandenen Bedürfnissen Rechnung getragen und dem revolutionären Gelüste eine Schranke gesetzt werden. In der Presse und dem Vereinswesen (Parteibildungen) tritt die geistige Macht des politischen Lebens freier und ungeregelter zu Tage, weshalb der christliche Staat auf dieses fluctuirende Gebiet sein besonderes Augenmerk zu richten hat. Durch gesetzliche Repressivmassregeln (Censur), wie durch die Zucht christlicher Volks-Sitte wird die Pressfreiheit am besten vor ordnungswidrigem Ausschreiten und das Vereinswesen vor extravaganter Parteibildung bewahrt werden können.

2. Wie sehr diese Hauptelemente politischen Gemeinverkehrs von der christlichen Staatsidee beeinflusst werden, können wir aus den beiden hier drohenden, mit dem ethnisirenden

und theocratischen Extrem (§. 107, 2) zusammenhängenden Gefahren entnehmen.

a. Auf der einen Seite droht jener Liberalismus das Haupt zu erheben, welcher die Volksfreiheit und das politische Recht der Einzelindividuen auf Kosten der gegliederten Ordnung und geschichtlichen Continuität des Ganzen betont. Indem er den „Fortschritt" als solchen auf seine Fahne schreibt und die irdisch-staatlichen (politischen) Interessen zum höchsten Lebenszweck erhebt, artet er leicht in jenen (radical) politischen Fanatismus aus (§. 110, 2. a), welcher die Agitation der Massen sich zur Aufgabe setzt. Ihm gegenüber wird der christliche Staat die sittlich-humane Bedeutung der Auctorität und der gesetzlich-organischen Entwickelung auf Grund des Bestehenden besonders in den Vordergrund zu stellen haben.

b. Auf der anderen Seite macht sich das Extrem jenes Conservatismus geltend, der mit Hintansetzung des nothwendigen Fortschritts und der persönlichen Freiheitsrechte der Einzelnen stets dem Bestehenden das Wort redet und die Auctorität im Staate als eine göttlich unantastbare verherrlicht. Je mehr von diesem Standpunkte aus in theocratischer Tendenz die Betheiligung des Volks-Ganzen an der staatlichen Entwickelung in den Hintergrund gedrängt wird, muss ein politischer Indifferentismus sich erzeugen, der als die krankhafte Kehrseite fanatischer Agitation nur zu leicht in die letztere umschlägt. Im Interesse des christlichen Staatslebens muss im Gegensatz dazu die Unvollkommenheit aller menschlich-natürlichen Ordnungen und die Nothwendigkeit einer stetigen Fortentwickelung des politischen Gemeinlebens hervorgehoben werden.

3. Je mehr es dem christlichen Staate gelingt, den politischen Gemeinverkehr im Innern vor den genannten ethnisirenden und judaisirenden Einseitigkeiten zu bewahren, desto mehr wird auch der politische Gemeinverkehr nach aussen hin einen Aufschwung im Geiste des Christenthums gewinnen. Denn die demselben eigenthümliche Humanitätsidee vermag auch die internationalen Beziehungen heilsam zu durchdringen. Die ideale Herstellung eines allgemeinen Staatenbundes soll auf diesem Wege angebahnt und realisirt werden. — Zwar hat jeder Staat als solcher vom christlichen Standpunkte aus das Recht und die Pflicht (§. 106), sein eigenartiges Wesen als souveräner Rechtsorganismus zu erhalten und nach aussen hin gegen alle Angriffe zu schützen. Unter die Kategorie der Nothwehr (§. 86) fällt es also, wenn der Staat etwaigen Angriffen auf seine (physische

oder moralische) Integrität und Selbständigkeit mit den Waffen des Krieges begegnet [1]). Damit ist nicht gesagt, dass ein Defensiv-Krieg erlaubt, ein Offensiv-Krieg dem christlichen Staate verboten ist. Denn die „Offensive“ und „Defensive“ bezeichnen häufig nur verschiedene Formen der Kriegführung, stehen daher als solche ausserhalb der ethischen Beurtheilung. In dem Sinne muss aber allerdings jeder gerechte Krieg ein Defensivkrieg sein, dass er unveräusserliche Güter und Rechte gegen drohende Gewaltangriffe von aussen schützt mit der Macht jenes Schwertes, das der Obrigkeit zur Wahrung des Rechtes anvertraut ist. Damit sind die blos dynastischen Kriege, welche den egoistischen Interessen der Herrscherfamilien dienen, ebenso wie die sogenannten Religions- und Bürgerkriege, als sittlich verwerflich gekennzeichnet. Nur für den heidnischen Staat, dem die Religion eine Staatsangelegenheit, und bei theocratischer Weltanschauung, nach welcher der Staat eine Religionsangelegenheit ist, erscheint der Religionskrieg als nothwendige Consequenz. Er widerspricht aber dem Princip des christlichen Staates, nach welchem (§. 107) mit dem leiblichen Schwert religiös-sittliche Gesinnungsfragen weder entschieden noch gefördert werden können und sollen. Der Bürgerkrieg endlich ist nur ein Ausfluss des Revolutionsprincipes (§. 110). Er steht und fällt mit demselben. — Allerdings lässt sich vom christlichen Standpunkte aus jeder Krieg, wie aller Kampf auf Erden (§. 81) nur als Folge der Sünde begreifen und als Erweis des unüberwundenen Völkeregoismus betrachten. Aber unter Voraussetzung der einmal vorhandenen Sünde ist der Krieg für berechtigte staatliche Lebensgüter und Werthe ein unumgängliches Uebel, welches währen wird, so lange dieser irdische Weltlauf besteht. Eine Geissel und Zuchtruthe Gottes [2]) für die Völker, wirkt er wie ein luftreinigender Gewittersturm. Daher ist ein fröhlicher Krieg, mit heiligem Muthe für wirkliche Lebenswerthe geführt, trotz aller sich bei demselben einmischenden Unsittlichkeiten jenem faulen Frieden vorzuziehen, welcher die Völker demoralisirt. Der Geist des christlichen Staates soll aber dadurch den Krieg als die

---

[1]) Vgl. Joh. 18, 36, wo das ἀγωνίζεσθαι mit dem Schwerte als Characteristicum der aus dieser Welt stammenden βασιλεία angegeben ist. Röm. 13, 4: Sie (die Obrigkeit) trägt das Schwert nicht umsonst und ist nach Gottes Willen eine Rächerin zur Strafe (ἔκδικος εἰς ὀργήν). S. im A. T. 1 Sam. 25, 26 ff. (du führst des Herrn Kriege etc.); Ps. 46, 10. Gegen ungerechten Krieg vgl. Ps. 68, 31; 140, 3 ff. Röm. 12, 18. — [2]) Vgl. Matth. 24, 6 ff.; Luc. 21, 9 ff.; Apok 6, 4; 9, 7 ff. —

volksthümliche Collectivnothwehr für die Bewahrung des Vaterlandes heiligen, dass stets die Lebenserhaltung und Lebensförderung als Zweck und Ziel desselben im Auge behalten werde. Jeder Krieg, der Lebens- oder Güterzerstörung zum Zweck oder auch nur zum nothwendigen Erfolge hat, ist ein Unrecht. Die schrecklichsten Mordinstrumente erscheinen nur dann berechtigt, wenn sie als Mittel zu rascher Beendigung des Krieges und somit zur Schonung von Menschenleben gebraucht werden. Ausserdem wird im christlichen Staate gerade der gerechte Krieg, wie bei jeder Nothwehr, sich vor unnützer Lebensantastung des Feindes hüten. Die Liebesthätigkeit muss sich dabei als die lebenerhaltende Macht in allerlei Pflege und Handreichung beweisen. Die Aufopferungsfreudigkeit christlicher Liebe, sowie die stellvertretende Macht (Solidarität) patriotischer Gesinnung kann sich nirgends so direct kund thun, als in der Vaterlandsvertheidigung, an welcher der Einzelne selbstverständlich nur insoweit ohne Verletzung des Gewissens Theil nehmen kann, als er von der Nothwendigkeit und Berechtigung derselben überzeugt ist. Lediglich unter dieser Voraussetzung wird der Kriegsdienst und Militärstand dem Christen ein ehrlicher Beruf sein und bleiben können. — Trotz alle dem bleibt der Krieg für den christlichen Staat eine s c h m e r z l i c h e Nothwendigkeit. Er hat mit allen Kräften seiner Humanitätsidee gemäss dahin zu arbeiten und zu wirken, dass die mit dem Völkeregoismus gesetzte Kluft zwischen den einzelnen Staaten überbrückt werde. Durch die Mittel völkerrechtlicher Ordnung und diplomatischen Verkehrs kann und soll der christlichen Idee des schliesslichen Weltfriedens [1]) vorgearbeitet werden. Es wird das aber nur insoweit annäherungsweise gelingen, als der christliche Staat mit Verabscheuung diplomatischer Lügenhaftigkeit und ehrloser Selbstwegwerfung dessen eingedenk bleibt, dass alle Völker als Glieder an dem Einen Menschheitsleibe dazu berufen sind, Eine im Frieden verbundene Gemeinschaft darzustellen, in welcher die einzelnen Völkercomplexe sich gegenseitig in allen berechtigten Culturaufgaben zu ergänzen und zu fördern haben.

---

[1]) Jes. 35, 1 ff.; 66, 12 ff.; Mich. 4, 3; Jes. 2, 4 (sie werden ihre Schwerter zu Pflugschaaren machen etc. und werden hinfort nicht mehr kriegen lernen). —

§. 112. Der rechtlich-juridische Gemeinverkehr und das Strafverfahren (resp. die Todesstrafe) vom Standpunkte christlicher Weltansicht. — Die Extreme der weltförmigen Rechtssucht und der pietistischen Rechtsscheu. — Die Stellung der Christen zu den Einzelmomenten des öffentlichen Rechtsverfahrens (Process, Zeugniss wider den Nächsten, Eid) und zur eventuellen Selbsthülfe im Nothstande (Duell im Verhältniss zur Nothwehr). —

1. Der rechtliche Gemeinverkehr, sei es in der specifisch richterlichen, sei es in der polizeilich administrativen Form, hat vor Allem innerhalb der staatlichen Organisation dem Einzelnen, als einem Gliede des Ganzen, die Sicherheit seiner Person und seines Eigenthums, also Leben und Ehre, Arbeit und Beruf durch gesetzlichen Schutz zu ermöglichen und zu gewährleisten. Das kann nur dann erfolgreich geschehen, wenn der Staat als moralische Collectivperson zur Schlichtung des Streites und Klarstellung des Rechts seine richterliche Entscheidung eintreten lässt (Civil- und Privat-Recht). Vor Allem aber hat er die für seinen eigenen Bestand nothwendigen Gesetze gegenüber jeder Widersetzlichkeit aufrecht zu erhalten und wo nöthig zwangsweise durchzusetzen (Straf- oder Criminalrecht). Kraft souveräner Machtvollkommenheit führt der Staat im Namen Gottes das Schwert für das Recht in der ihm eignenden Macht-Sphäre (§. 109). Wie das göttliche Sittengesetz gegen den Widerstrebenden durch die Strafe sich als eine vergeltende Macht erweist (§. 46), so wird auch der Staat als Gesetzvollstrecker das Regale irdischer Macht nur durch ein geordnetes Strafverfahren sich bewahren können. Der ethischen Idee der Strafe (§. 51) entsprechend, hat er zwar die bessernde Zucht und die abschreckende Wirkung der Strafe als einen wünschenswerthen Erfolg derselben für die Einzelnen im Auge zu behalten. Zweck und Idee der Strafe ruhen aber auch für den Staat in der sühnenden Vergeltung zur Wahrung des sittlichen Gesammtbewusstseins [1]). Daher liegt die Todesstrafe [2]), mag sie practisch nach Bedürfniss reducirt oder in ihrer Ausführung zeitweilig ganz unterlassen werden, doch als ein Recht (resp. Nothrecht) des Staats in der Consequenz seines Princips. Denn alle Strafe ist Lebensschädigung des Einzelnen, sei es zum Zweck

---

1) S. o. Anm. 1 S. 696. Ich verweise namentlich auf das „ἔκδικος εἰς ὀργήν“ in Röm. 13, 4; 2 Mos. 21, 12 ff.; 3 Mos. 24, 19 f. (Auge um Auge etc.) — 2) Vgl. 1 Mos. 9, 6 (wer Menschenblut vergiesset); 4 Mos. 35, 16 ff. (der Todtschläger soll des Todes sterben), mit Matth. 26, 52 (wer das Schwert nimmt), Off. Joh. 13, 10: So jemand mit dem Schwerte tödtet, der muss (δεῖ αὐτὸν) mit dem Schwerte getödtet werden. —

der Unschädlichmachung der widerstrebenden Kräfte, sei es zum Zweck der Bewahrung und Förderung der Rechtsauctorität. Nur soll durch die Idee des christlichen Staates in der Ausführung des Strafverfahrens jede Grausamkeit (Tortur) ausgeschlossen werden. Gleichzeitig muss auf die sittliche Hebung der durch die Gesammtschuld verwahrlosten Sträflinge das Hauptbestreben des christlichen Staates gerichtet sein. Es gipfelt also die sittliche Idee des Rechtsverfahrens darin, dass auf Grund gottgewollter Ordnung und Unterordnung durch die Gleichheit Aller vor der Macht des Gesetzes das sittliche Rechtsbewusstsein der Gemeinschaft zum Ausdruck komme und gegenüber aller Rechtswidrigkeit durch sühnende Vergeltung sich kräftig erweise. Der practische Erfolg ist dann nicht blos die Erhaltung äusserer Ruhe, sondern vor Allem die Gewährleistung möglichst freier Bewegung der Einzelnen. Strenge Rechtsordnung und bürgerliche Freiheit sind nothwendig Correlatbegriffe.

2. Es ergiebt sich aus dem Gesagten, dass der christliche Staatsbürger ebensowohl vor dem Extrem der weltförmig heidnischen Rechtssucht (a), als vor der Gefahr der pietistischen Rechtsscheu (b) sich hüten muss.

a. Die weltförmig-heidnische Gesinnung, welche den Staat als höchsten sittlichen Selbstzweck betrachtet, übersieht nur zu leicht, dass die weltlichen Rechtsmittel weder die moralische Schuld festzustellen, noch auch sachgemäss zu strafen vermögen. Es bleibt immer ein Zeichen der Unvollkommenheit menschlicher Rechtspflege, dass vor dem Forum des weltlichen Richters die „Individualisirung der Schuld“ mit den moralischen Prämissen einer socialethischen Weltansicht sich niemals zu decken vermag. Es kann eben gemäss der äusseren, gesetzwidrigen That auch die Strafe nur den Thäter oder die nachweisbar an derselben Mitbetheiligten treffen. Darin liegt die Schranke des Rechts im menschlichen Strafverfahren. Zugleich aber ist die weltliche Händelsucht und die egoistische Rechtsverdrehung so gang und gäbe geworden in dem empirisch sündlichen Volksleben, dass der Christ gegen diese Missbräuche ernstlich reagiren und sich selbst vor der Verwickelung in Rechtsstreitigkeiten mit allen erlaubten Mitteln bewahren muss [1]).

b. Daraus folgt aber nicht, dass der Christ in pietistischer

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 6, 1 ff., wo Paulus durchführt, dass es ein Fehler (*ἥττημα*) sei, dass die Christen überhaupt mit einander processiren (*κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν*). Luc. 12, 58 (Mahnung zur Versöhnlichkeit) wie Matth. 5, 25 f.

Weise und pseudochristlicher Tendenz das Unrecht, das ihm oder Anderen geschieht, ungesühnt gewähren lassen soll [1]). Bei aller friedliebenden Gesinnung in dem persönlichen Verhalten zu den Rechtsgegnern kann es doch niemals als Liebespflicht bezeichnet werden, dass man auf sein Recht verzichte oder das Unrecht als blosse persönliche Verunglimpfung trage. Denn durch solche krankhafte Rechtsscheu würde der rechtliche Gemeinsinn geschädigt und schliesslich alle Ordnung untergraben [2]).

3. Aus der oben hervorgehobenen sittlichen Idee des Rechts- und Strafverfahrens ergiebt sich für die practisch bedeutsamen Einzelfälle, welche Stellung der Christ einzunehmen habe. Weder die Theilnahme an einem gerechten Process, noch auch das Zeugniss wider den Nächsten, wo es rechtlich zur Constatirung der Wahrheit gefordert werden muss, darf im Interesse christlicher Bruderliebe sittlich gebrandmarkt oder aus Gewissens-Gründen verweigert werden. Wo bei Verwandtschaft oder persönlich zarten Verpflichtungen die öffentliche Zeugenaussage die Pietäts-Rücksichten verletzen würde, da gestattet auch das öffentliche Recht eine Ausnahme. Sonst aber muss die Feststellung der Wahrheit bei allen Rechtsstreitigkeiten, sowie die Verbürgung der Treue bei allen Amtsverpflichtungen dem Christen die Nothwendigkeit zum Bewusstsein bringen, dass auch das Rechtsmittel des Eides dem christlichen Gewissen nicht zu widerstreiten braucht [3]). Je ernster er es mit der allgemein christlichen Bekenntnisspflicht (§. 62) nimmt, desto weniger läuft er Gefahr, den Schwur leichtfertig zu missbrauchen, oder von sich aus zu provociren. An und für sich betrachtet steht ihm

---

[1]) Wie man fälschlich aus Matth. 5, 39 ff. (ihr sollt nicht widerstreben dem Uebel, — noch auch dem *θέλοντί σοι κριθῆναι*) vgl. mit 1 Cor. 6, 7 ff.; Matth. 18, 35 (Schalksknecht) geschlossen hat. Hier ist nur von der persönlichen Herzensgesinnung des Christen, nicht aber von der nothwendigen Rechtsordnung die Rede. Vgl. dagegen Pauli eigene Rechtsverwahrung Act. 25, 10. 16. — [2]) Ps. 94, 15 (Recht muss doch Recht bleiben); vgl. mit Act. 16, 37; 22, 25. S. auch 2 Chron. 19, 6 f., wo es von den Richtern heisst: Ihr haltet Gericht nicht den Menschen, sondern dem Herrn. Ebenso Spr. 17, 15; 5 Mos. 1, 16 f.; 19, 18 (die Richter sollen wohl forschen); Klagel. Jerem. 3, 35 (der Herr will nicht eines Mannes Recht beugen lassen) etc. — [3]) Die Schrift verbietet nur „das Schwören“ in persönlichen Lebensbeziehungen, wo es „vom Uebel ist“ (Matth. 5, 33 ff.; Jac. 5, 12); aber vor Gericht soll „falscher Eid“ vermieden, und der „Eid gehalten“ werden (3 Mos. 5, 1; 5 Mos. 19, 15—20; 6, 13); wie denn auch Gott und der Herr selbst sich des Eides zur Verbürgung der Wahrheit bedient. (Ebr. 6, 16 f.; Jer. 4, 1 f.; Matth. 26, 63). —

die einfache Wahrheitsaussage, die er ja auch vor Gottes Angesicht thut, in sittlicher Hinsicht auf demselben Niveau mit der Eidesaussage, in welcher er Gott zum Zeugen für die Wahrheit direct anruft. Im Hinblick aber auf die Bedeutung, die der Eid für das menschliche Gemeinleben (die Sitte) und das öffentliche Rechtsverfahren (als Unterthanen-Eid, Amts-Eid, Zeugen-Eid, Reinigungs-Eid) hat, wird er diese geheiligte Form der Wahrheitsverbürgung mit doppelter Scheu anzusehen oder seinerseits auszuüben Anlass haben. — In allen Fällen, wo zur Herstellung des Rechts oder zur Abwehr des Unrechts die Möglichkeit eines geordneten Strafverfahrens vorliegt, erscheint jeglicher Act der Selbsthülfe als sittlich verwerflich. Der „Nothstand“ und die mit demselben verbundene Nothwehr tritt, wie wir gesehen (§. 86), nur in den Collisionsfällen als sittlich erlaubtes Auskunftsmittel ein, wo kein Richter da ist, und Selbsterhaltung oder die Erhaltung Pflegebefohlener Pflicht wird. Unter diesen Gesichtspunkt lässt sich keinenfalls der Zweikampf oder das sogen. Duell stellen. Denn erstens liegt hier kein Nothstand, weil keine Gefahr im Verzuge, vor. Sodann soll im Fall der persönlichen Ehrverletzung niemand sein eigener Rächer und Richter sein. Endlich steht das Mittel physischen Kampfes in einem durchaus inadäquaten Verhältniss zu dem Zweck der sittlichen Wiederherstellung der Ehre und erinnert an die Zeiten des Faustrechts. Wenn gleichwohl in der christlichen Staats- und Culturgemeinschaft das Duell als weit verbreitete Unsitte im Schwange geht, so erklärt sich das aus der überreizten Auffassung des Ehrbegriffs und aus der dem alten Menschen so naheliegenden Sucht, sich sein Recht selbst zu schaffen oder nach Recht mit Unrecht zu gehen [1]. Für die Parallele des Zweikampfes mit dem Kriege fehlen alle Voraussetzungen. Denn die Einzelperson trägt als solche nicht das Schwert zur Selbstvertheidigung, sondern im Dienste des Ganzen. Es bleibt das Duell für die christlich-sociale Culturstufe ein Anachronismus, gegen welchen nicht blos das christliche Gewissen, sondern auch das einfache Rechtsbewusstsein energisch Protest erheben muss.

---

[1]) Vgl. Matth. 5, 39; Röm. 12, 19: Rächet euch selbst nicht etc. (*μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ*). —

§. 113. Der sociale Gemeinverkehr oder die gesellschaftlich gegliederten Berufsgenossenschaften (Stände) in ihrer ethischen Bedeutung. — Die krankhaften Extreme des socialistisch-communistischen Democratismus und des absolutistisch-feudalen Aristocratismus. — Die christliche Auffassung der Standesunterschiede; Bewahrung und Ausgleich derselben im christlichen Humanitätsgedanken.

1. Obwohl „Staat“ und „Gesellschaft“ begrifflich als Rechts- und Interessengemeinschaft unterschieden werden mögen, so lassen sie sich doch für die socialethische Betrachtungsweise niemals von einander scheiden oder gegen einander scharf abgrenzen. Denn ein geregelter Interessenaustausch und eine sociale Gruppirung können sich nur innerhalb der staatlich geordneten Culturgemeinschaft vollzichen. Andrerseits kann der Staat als lebensfähiger Rechtsorganismus nur bestehen unter der Voraussetzung einer organischen Gliederung und Gruppirung der bürgerlichen Gesellschaft. Dies folgt schon aus dem Zusammenhang zwischen irdischer Berufsthätigkeit und staatlicher Rechtsordnung (§. 108). Ohne rechtlich gesicherte Vermögensherrschaft gäbe es kein Eigenthum und ohne staatliche Regelung keine Arbeitstheilung. Diejenigen Gruppen, welche auf Grund ähnlichen Berufes und verwandter Arbeitsinteressen als sociale Genossenschaftskreise unterschieden werden können, bezeichnen wir mit dem Namen der Stände. Im Unterschiede von dem Amt, als der sachlich begrenzten und rechtlich (officiell) zugewiesenen Berufssphäre, verstehen wir unter dem Stand die collective Bezeichnung für eine gleichartige, sociale Berufsgruppe, wie sie nicht erst durch Association entsteht, sondern in der nothwendigen Gliederung des gesellschaftlichen Organismus begründet liegt. Ohne der mittelalterlichen Abgrenzung desselben zu huldigen, müssen wir doch, als ein Zeugniss der steten Wechselwirkung von Staat und Gesellschaft, den politischen Character der ständischen Hauptgruppen hervorheben und ihre ethische Bedeutung uns klar zu machen suchen. Von den bereits betrachteten obrigkeitlichen oder rechtlich politischen Aemtern und dem durch dieselben begründeten Beamtenstand sehen wir dabei ab. Derselbe lässt sich nicht als ein Element gesellschaftlicher Gruppenbildung bezeichnen; deshalb unterscheiden sich die Gemeinschaften der Regierungspersonen und des Militärs, der Richter und Beamten, sowie der amtlich fungirenden Geistlichkeit als unächte Stände von den allgemeinen, socialen Berufsgenossenschaften. Unter diesen hat man zunächst als Mächte socialen Beharrens diejenigen hervorgehoben, deren Aufgabe die Bearbeitung und Verwerthung des festen Grund

und Bodens ist. Die Einzelgruppe des Grossgrundbesitzes werden wir im Allgemeinen mit dem hergebrachten Namen des Adels, die der Kleingrundbesitzer mit dem Namen der Bauern bezeichnen dürfen. Beide sind in der Gesammtheit der Landbevölkerung vorzugsweise zusammengefasst. Als Mächte socialer Bewegung stellen sich die berufsmässig verschieden modificirten Formen des städtischen Bürgerthums dar, welches nicht die Ausnutzung des Bodens, sondern die materielle und geistige Bearbeitung und Verbreitung der Vermögenswerthe sich zur Hauptaufgabe macht. Nach der mannigfaltigen Richtung der Berufsleistung wird sich uns dasselbe noch näher auseinanderlegen (§. 114 ff.). Das aus der Hand in den Mund lebende, einer gesicherten socialen Existenz entbehrende Proletariat lässt sich aber nicht als ein besonderer Stand ansehen, sondern will als ein in allen Berufskreisen vorkommender Krebsschaden der modernen Gesellschaft überwunden sein. — Die ethische Berechtigung der Standesgruppirung liegt in der nothwendigen Mannigfaltigkeit der individuellen Begabung und der geschichtlichen Lebensstellung des Einzelnen begründet[1]). Die ideale Bedeutung derselben giebt sich in der gemeinsamen Ergänzung und Handreichung kund, durch welche nach christlicher Weltansicht (§. 108) jeder grössere Organismus sein Leben erhält und fördert[2]). Die Idee der Solidarität giebt uns die Gewähr dafür, dass lebensvolle Standesgliederung nothwendig, aber zugleich exclusive Standesgegensätze vom Uebel sind.

2. Das wird durch Abwehr der beiden einseitigen Auffassungen des Socialismus (a) und Aristocratismus (b) uns noch klarer vor Augen treten.

a. Wenn man von der abstracten Gleichheitstheorie (§. 110, 2. a) in der Beurtheilung staatlichen Lebens ausgeht, so ist es consequent, auch die Gesellschaft von dem Gesichtspunkt gleichberechtigter Einzelindividuen zu betrachten. Durch diese social-democratische Auffassung zerstört man aber in naturwidriger Weise die reiche Mannigfaltigkeit des Lebens und eben dadurch die sittliche Freiheit des Einzelnen, welche durch seine gliedliche Stellung zum Ganzen bedingt ist (§. 108, 3).

---

[1]) Vgl. Röm. 12, 4 ff. mit v. 10; Eph. 4, 3 ff.; 1 Cor. 12, 18—26; Eph. 4, 3. — [2]) 1 Cor. 10, 24 (Niemand suche τὸ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου); Eph. 4, 16 (ἐπιχορηγία); Phil. 2, 4 (μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοπεῖτε, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστος). Vgl. auch Jac. 2, 1 ff. und v. 9, wo die προσωποληψίαι im Hinblick auf die Standesunterschiede verboten werden.

Die ethisch bedeutsame Idee der Berufs- und Standesehre hört dann auf, ein Impuls zu gewissenhafter Arbeit zu sein, und wie die Menschheit, so wird auch die Gesellschaft zu einem Chaos gleichwerthiger Atome. In der Consequenz muss dann der Eigenthumsbegriff und das Interesse für Capitalisirung (ersparte Arbeit) aufhören, weil mit der democratisch-mechanischen Nivellirung alle Tradition und Erbschaft ihren Werth und ihr Recht verliert. Der grundsätzliche Communismus ist aber der Tod aller, für dauernde und solide Werthe arbeitenden Berufsthätigkeit[1]. Die vollkommene Desorganisation der Gesellschaft und das aus derselben hervortauchende Gespenst der socialen Frage ist das verhängnissvolle Resultat dieser Prämissen.

b. Das schroffe Gegenbild dazu stellt der absolutistiche Aristocratismus dar, mag er sich mehr als Geburts- oder Geld-, als Bauern- oder Bürgerstolz gestalten. Der feudalistische Geburtsadelstolz ist die kläglichste Verkehrung einer bedeutsamen socialen Idee in das Zerrbild einer unchristlichen, weil inhumanen Kasteneintheilung. Die anderen Formen der Aristocratie leiden sämmtlich an dem sittlichen Fehler, dass sie auf Kosten des Gemeinwohles das Standesinteresse egoistisch in den Vordergrund stellen und statt der liebevollen Theilnahme für die sich ergänzenden Berufsgruppen eine schroffe Scheidung der Interessengemeinschaften hervorrufen. Es ist die sociale Consequenz des Pharisäerthums[2].

3. Der Christ hat in seiner gliedlichen Stellung zum socialen Gemeinwesen die relative Wahrheit in beiden Extremen zur Geltung und eben dadurch zu innerer lebensvoller Einheit zu bringen. Er sucht die Kluft der Standesunterschiede durch die Macht humaner Bildung und christlicher Liebe auszugleichen. Dadurch realisirt er dasjenige, was in dem socialistischen Streben als berechtigtes Moment anerkannt sein will. Andrerseits soll er das specifische Standesbewusstsein auf Grund der besonderen Aufgaben und Interessen, Pflichten und

---

[1]) Der Hinweis auf die Gütergemeinschaft der apostolischen Urgemeinde (Act. 4, 32 ff.) ist hier gänzlich unerlaubt, da die Freiwilligkeit (vgl. Act. 5, 4) die Grundbedingung und das „Ein Herz und Eine Seele sein“ die innere Voraussetzung dafür waren. Bei den ersten Christen hiess es: „Alles was mein ist, ist auch dein“; bei den modernen Communisten aber umgekehrt: „Alles was dein ist, ist mein!“ — Vgl. Luc. 16, 9 ff. (Treue im Kleinen). —
[2]) Vgl. die Warnung des Herrn Matth. 23, 6 f. und die Mahnung des Apostels Phil. 2, 3: *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*; Col. 3, 25. Vgl. Spr. 28, 21. —

Rechte einer jeden gesellschaftlichen Gruppe ausprägen helfen. Dadurch kommt innerhalb der Gesammtheit jener Unterschied zu seinem Recht, welchen der Aristocratismus übertreibt. Das ist die wahrhaft socialethische Auffassung, die mit dem Gesetz der Solidarität steht und fällt. Wenn in dem christlichen Humanitätsgedanken Ausgleich und Bewahrung der Standesunterschiede gelingt, so muss die sociale Lebensbewegung einen allseitigen, segensreichen Aufschwung gewinnen. Sie erweist sich dann als wahre Cultur- oder Bildungsgemeinschaft in vierfacher Hinsicht. Wir können in derselben das universelle oder individuelle Bilden unterscheiden und jede dieser beiden Sphären nach der materiellen und intellectuellen Seite näher specialisiren. Durch die Gemeinschaft universellen Bildens entsteht auf materiellem Gebiete der industrielle, auf intellectuellem der wissenschaftliche Gemeinverkehr. Durch die Gemeinschaft individuellen Bildens gestaltet sich auf materiellem Gebiete der ästhetische, auf intellectuellem der gesellige Gemeinverkehr. Wir haben sie nach einander in ihrer ethischen Bedeutung für die christliche Culturgemeinschaft zu prüfen.

§. 114. Der industrielle Gemeinverkehr und die sociale Frage im Lichte christlicher Weltanschauung. — Die sittlich gestaltete Arbeitstheilung gegenüber den Extremen des modernen Industrialismus und des mittelalterlichen Zunftsystems. — Die Beurtheilung der materiellen Gütererzeugung und des Güteraustausches vom Gesichtspunkte christlicher Socialethik.

1. Der industrielle Gemeinverkehr kennzeichnet die ersten Anfänge aller Culturgemeinschaft. Ihm liegt die werkzeugliche Verwendung der materiellen Naturobjecte zum Zweck der Vermögensherrschaft als wesentliches Merkmal zu Grunde (§. 1). Daher können wir ihn als das universelle Bilden auf dem Gebiete materieller Güterproduction und materiellen Güteraustausches im Dienst der menschlichen Cultur bezeichnen. Mag dabei an Ausbeutung des Grund und Bodens zur Herbeischaffung der Stoffe (Ackerbau), oder an das Ausgestalten des Stoffes im Dienste menschlichen Nutzens (Klein- und Grossgewerbe), oder endlich an den Vertrieb und die öffentliche Verkehrsmittheilung des gefertigten Stoffes (Klein- und Grosshandel) gedacht werden: immer ist es die industrielle Arbeit, welche auf diesem Wege die irdischen Lebensbedingungen für das Volkswohl und den Volksreichthum zu schaffen hat. Hier keimt also auch das Problem der socialen Frage, sofern man diese mit der Arbeiterfrage auf industriellem Gebiete identisch fasst. Im

Lichte christlicher Weltanschauung erhält dieselbe insofern eine besondere Wichtigkeit, als der gesammte industrielle Gemeinverkehr unter dem Gesichtspunkte socialethischer Beurtheilung eine tiefere Bedeutung und idealere Normen gewinnt. Die durch Arbeit zu beschaffende Vermögensherrschaft über die Natur wird hier nicht blos in den Dienst des materiellen Genusses oder des momentanen Nutzens gestellt, sondern wird ein Element in der menschlichen Culturgeschichte. Wenn die christliche Liebe aller Arbeit die erwärmende Kraft leiht (§. 69) und dieselbe zugleich einem höchsten sittlichen Lebenszweck innerhalb der gegliederten Gemeinschaft unterordnet (§. 68), so ist damit auch der materiellen Volkswohlfahrt und dem Volksreichthum ein sittlicher Boden und eine ideale Weihe gegeben. Er wirkt nicht mehr corrumpirend als egoistisch gesuchter Selbstzweck, sondern wird ein Mittel zum geistig-sittlichen Culturfortschritt in derjenigen Interessengemeinschaft, welche durch die persönliche Arbeit den Menschen zu veredeln und seiner ewigen Bestimmung näher zu bringen sucht[1]).

2. So gewinnt die organisirte Arbeitstheilung eine socialethische Grundlage, welche den beiden Extremen des modernen Industrialismus (a) und des mittelalterlichen Zunftsystems (b) erfolgreich zu begegnen und das in beiden enthaltene Wahrheitsmoment zu retten vermag.

a. Der moderne Industrialismus huldigt bekanntlich der Theorie der absolut freien Concurrenz und hat in dem sogen. Manchesterthum sich ein System geschaffen, welches die Gesellschaft in lauter arbeitende Atome oder Productionsfactoren zu zerlegen droht. Hier wird vor Allem das sittliche Wesen der persönlichen Dienstleistung verkannt und die (fabrikartige) Arbeitstheilung im Widerspruch mit dem ethischen Character menschlicher Culturgemeinschaft lediglich dem technischen Productionszweck untergeordnet. Den daraus sich ergebenden socialen Calamitäten soll dann die freie Association begegnen. Man vergisst aber, dass die letztere nur unter der Voraussetzung einen sittlich und materiell die Arbeitermassen hebenden Erfolg verspricht, wenn die gesellschaftliche Berufsgliederung (§§. 108 u. 113) als die natürliche und rechtliche Basis der Associationen

---

[1]) Ueber die biblischen Mahnungen zu fleissiger (industrieller) Arbeit „mit eigenen Händen“ und „im Schweiss des Angesichts“ s. bes. 1 Mos. 3, 19 f.; 2 Mos. 20, 9 ff.; Ps. 90, 10 (wenn es köstlich gewesen, ist es Mühe und Arbeit gewesen); Spr. 28, 19 ff.; 1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 6–12. —

anerkannt, resp. gesetzlich geregelt und geschützt wird. Die christliche Familie, die christliche Volkssitte und der christliche Culturstaat bieten allein die erfolgreiche Schutzwehr gegen die versumpfende Macht einer den rein egoistischen Erwerbsinteressen hingegebenen Masse.

b. Dem Bedürfniss der Organisirung des industriellen Gemeinverkehrs entspricht aber keineswegs jener mittelalterliche Quietismus, der für das antiquirte Zunftsystem schwärmt oder die rigoristische Bevormundungstheorie vertheidigt. Hier wird das sittlich belebende Element der Concurrenz und Gewerbefreiheit verkannt, ohne welche die industrielle Arbeit der Stagnation entgegenginge. Vielmehr gilt es, den heilsamen Wetteifer der industriellen Arbeit in die Bahnen einer organisirenden Gesetzgebung hinüberzuleiten, welche dem Ueberwuchern des Capitals steuert und den in dem Volksleben schlummernden Kräften Raum zu geordneter Entfaltung schafft.

3. Dieses sociale Problem der Neuzeit wird schlechterdings nicht gelöst werden können, es sei denn, dass die Idee des christlichen Staates (§. 107) zur vollen Geltung komme. Denn eine sittlich-humane Beurtheilung der materiellen Gütererzeugung und des Güteraustausches ist nur vom Gesichtspunkte christlicher Socialethik möglich. Sie heiligt die Arbeit zu einer persönlich sittlichen Leistung und sichert ihr dadurch dauernden Productionswerth. Sie wahrt die Idee des Eigenthums (§. 69) und bewahrt gleichwohl den Besitzer vor engherziger Ausbeutung oder willkürlichem Gebrauch desselben. Sie gründet das Vertrauen oder jenen Credit, welcher die Basis allen industriellen Verkehres ist. Sie erleichtert die Verkehrsmittel (Communication), welche die Bedingung für Handel und Wandel sind. Sie stellt das Capital als ersparte und aufgehäufte Arbeit in den Dienst der Gemeinschaft. Sie perhorrescirt den Wucher, als lieblose Ausnutzung der augenblicklichen Noth des Nächsten. Sie brandmarkt die Geldspeculation und den Gründer-Schwindel als egoistische Ausnutzung der Gesellschaft und schärft das Gewissen gegenüber den Ausschreitungen des Luxus. Sie setzt allem Betruge, aller Veruntreuung, aller Schmuggelei einen erfolgreichen Damm entgegen und fördert die Solidität der Arbeitsleistung innerhalb der familienhaften und genossenschaftlichen Tradition [1]). Denn sie

[1]) Vgl. die einzelnen Mahnungen gegen Betrug und Wucher 2 Mos. 22, 25; 3 Mos. 19, 11. 13; 25, 14. 17; 5 Mos. 23, 19. Spr. Sal. 11, 1; 20, 10; 23, 4. — S. a. die Mahnung Christi in Betreff des Zinsgroschens Matth. 17,

stellt alle Thätigkeit universellen Bildens auf materiellem Gebiete unter den Einen, belebenden Gedanken der Solidarität. Sie heiligt die Arbeit durch Betonung des höchsten Lebenszweckes und stellt sie dem Gott in den Dienst, der die Menschheit zur Herrschaft über die Natur berufen und als gotterlöste Menschheit dazu neu befähigt hat. Mit Einem Wort: sie wehrt der Desorganisation und ermöglicht eine moralisch gesunde Arbeitstheilung und Eigenthumsverwerthung.

§. 115. Der wissenschaftliche Gemeinverkehr und die Schule. — Die christlich-ethische Bedeutung der geistigen Bildungsgemeinschaft und des Forschungstriebes gegenüber den beiden Gefahren des eingebildeten Intellectualismus und ungebildeten Practicismus. — Christlich socialethische Beurtheilung der Volksschule (Schulzwang, Confessionslosigkeit), der Stellung der Lehrer und Schüler, Meister und Jünger der Wissenschaft; der internationalen wissenschaftlich-academischen Geistesarbeit, der Presse und Literatur, der öffentlichen Reden und literarischen Interessenkreise.

1. Der wissenschaftliche Gemeinverkehr besteht in dem universellen Bilden auf dem Gebiete geistiger Erkenntniss. Universell nennen wir diese Bildungsthätigkeit, weil sie nicht wie bei der Kunstleistung (§. 116) die individuelle Ausprägung characteristischer Formgebung bezweckt, sondern die humanen Grundlagen für die Erkenntniss der allgemein gültigen Natur-, Denk- und Willensgesetze (Physik, Logik, Ethik, s. §. 20) zu beschaffen hat. Daher bietet auch für das industrielle (§. 114) und ästhetische (§. 116), sociale (§. 113) und politische (§. 111 f.) Leben der wissenschaftliche Gemeinverkehr die universellen Bildungsvoraussetzungen dar. Ein Moment staatlicher Culturgemeinschaft ist derselbe insofern, als er gesetzlich geregelt sein will und ohne entwickelte Rechtsordnung niemals in der Geschichte der Völker zu Stande gekommen ist. Deshalb hat auch der Staat als christlicher Humanitätsstaat vor Allem für ein Schulgesetz auf Grund allgemeiner, geregelter Schulverpflichtung zu sorgen. Denn die intellectuelle Bildung ist eine wesentliche Bedingung für die volle und normale Entwickelung der sittlichen Volkskraft. — Der wissenschaftliche Gemeinverkehr umfasst aber ein sehr weites Gebiet.

---

24 ff.; 22, 17; Röm. 13, 7; und die Warnungen vor Geiz und Reichwerdenwollen Luc. 12, 15; Eph. 5, 3; 1 Tim. 6, 10; Ebr. 13, 5 vgl. mit Matth. 19, 23 ff.; 1 Tim. 6, 9. 17; Jac. 1, 11; 1 Cor. 7, 30 etc. — Nirgends ist übrigens in der Schrift das „auf Zinsen Geben" des Geldes verboten. Nur unter „Brüdern" soll es nicht geschehen. Das Wort des Herrn an den faulen Knecht (Matth. 25, 26 f.) lässt sich sogar als Rechtfertigungsgrund für soliden „Wucher" (ἐκομισάμην τὸ ἀργύριόν μου σὺν τόκῳ) anführen. —

In grundlegender, elementarer Weise vollzieht er sich auf der eigentlichen Schule (Volksschulen, Gewerb- und Realschulen, höhere Bürgerschulen und Gymnasien, Fachschulen für Landwirthschaft und Kunst), in encyclopädisch-wissenschaftlicher Form auf der Universität, in kritisch-gelehrter und rein literarischer Forschung auf den Academien. Neben dieser organischen Gliederung der Bildungsinstitute realisirt sich in freier Weise, aber doch geregelt durch den Gemeingeist und das Gesetz (§. 111), der Austausch der Gedanken in dem gebildeten Publicum durch Schrift und Rede (Presse, Literatur, Briefverkehr, öffentliche Vorträge etc.). In dem literarischen Verkehr (Bücher und Zeitschriften) prägt sich die geistige Capitalisation der Bildungs-Arbeit innerhalb des einzelnen Volksganzen und der gesammten Völker- und Staaten-Gemeinschaft aus. Die sittliche Idee, die all diesen verschiedenen Gebieten geistigen Strebens zu Grunde liegt, besteht in der alle wahre Bildung und Civilisation fördernden Erforschung der Wahrheit (vgl. §. 70 S. 582 ff.). Wegen des innigen Zusammenhangs des ethischen und intellectuellen Factors im menschlichen Personleben (§. 26, 2) muss der gesegnete Erkenntnissfortschritt durch die sittlich-christliche Bildung der Volksgemeinschaft wesentlich bedingt sein. Alle intellectuelle Bildung ruht aber auf socialethischer Basis, da der Einzelmensch nur innerhalb der geschichtlichen Gemeinschaftstradition zu derselben gelangen kann und lediglich auf Grund des überkommenen Erbes sie zu fördern vermag[1]).

2. Die christlich-humane Auffassung der geistigen Bildungsgemeinschaft muss sich im Gegensatz zu den beiden Extremen des eingebildeten Intellectualismus (a) und ungebildeten Practicismus (b) bewähren.

a. Unter Intellectualismus verstehen wir die Einseitigkeit, welche die Erkenntnissbildung als ausreichende Garantie für allen civilisatorischen Fortschritt ansieht. Mit Zurücksetzung des sittlich-pädagogischen Factors der Bildung wird dann eine aufblähende, hochmüthige Wissenschaftlichkeit erzeugt, welche schliesslich in unerträgliche Einbildung (§. 38. S. 449) ausartet und aller Tradition und Auctorität spottet. Dieser Philotheorie gegenüber hat der christliche Socialethiker die Pflicht des Gemeinwesens zu betonen, auf die ernste sittliche Zucht der Geister alles Gewicht zu legen. Die bescheidene und demüthige Anerkennung der Grenzen menschlicher Erkenntniss wird jedenfalls

[1]) Vgl. die Schriftstellen in den Anm. zu S. 581 f. —

für die sittliche Richtung des höheren wissenschaftlichen Forschungstriebes die unumgängliche Bedingung sein, wenn derselbe nicht zerstörend, sondern segensreich auf das Gemeinwohl wirken und die wahre Civilisation befördern soll [1]).

b. Das Bewusstsein der Schranken unserer Erkenntniss kann aber leicht in jenen trägen Practicismus ausarten, welcher als entgegengesetzte Gefahr dem intellectuellen Gemeinverkehr den Untergang droht. Hier wird die Pflicht und die Macht der wissenschaftlichen Bildung verkannt. Mit Berufung auf Auctorität und Tradition allein kommt die Menschheit nie vorwärts. Die „Umkehr der Wissenschaft" wäre als solche nur die Sanction der Unbildung, und mit der principiellen Bornirtheit wäre dem Forschungs- und Fortschrittstriebe der bewegende Nerv zerschnitten. Gegen diese, häufig in pseudo-christlicher und kirchlich-hierarchischer Tendenz vertretene Ansicht muss der christliche Staat mit derselben Entschiedenheit Protest erheben, als der christliche Glaube. Für beide ist die sittliche Lebensentwickelung bedingt durch ein gleichzeitiges geistiges Ringen nach Erforschung der Wahrheit. Ohne dieselbe käme alle humane Cultur- und Glaubensgemeinschaft zu jener Stagnation, die den Verwesungsgeruch bereits in sich trägt. Die Schätze der Tradition können nur durch stets erneuerte geistige Aneignung ihren Werth und ihre Kraft bewahren [2]).

3. Daher sollen auch vom gesund christlichen Standpunkte die Einzelgebiete wissenschaftlichen Gemeinverkehrs socialethisch erfasst und durchdrungen werden. Das tritt vor Allem in der Beurtheilung der Volksschule, als der allgemeinsten Basis geistig-sittlichen Gemeinlebens zu Tage. Im Hinblick auf die Pflicht des Culturstaates kann kein Zweifel darüber sich erheben, dass er den Schulzwang in dem Sinne aufrecht zu erhalten habe, wie er allein sich moralisch rechtfertigen lässt, d. h. als gesetzliche Forderung eines gewissen allgemeinen Volksbildungsgrades, abgesehen davon, wo und wie derselbe angeeignet worden ist. Andrerseits darf der christliche Culturstaat (§. 107) mit Rücksicht auf die in einzelnen Theilen seines Territoriums herrschende Volksreligion niemals die Schule confessions- oder religionslos sich gestalten lassen. Denn bei der

---

1) Vgl. die Anm. zu §. 70, bes. 1 Cor. 1, 24 ff.; 3, 18 ff.; 13, 9 ff. Col. 2, 8; 1 Cor. 8, 1 (ἡ γνῶσις φυσιοὶ) etc. — 2) Vgl. 1 Thess. 5, 19 und 21 (τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε . . . πάντα δοκιμάζετε). Röm. 12. 11 (τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροὶ, τῷ πνεύματι ζέοντες). 1 Cor. 2, 10 (τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ) etc. 1 Cor. 3, 21 (Alles ist Euer). —

unverkennbar sittigenden Bedeutung der religiösen Bildung für das gesammte Volksleben hat auch der Staat ein Interesse, den Religionsunterricht zu einem obligatorischen Element des Volksunterrichtes zu machen. Die Ueberwachung und Leitung desselben muss selbstverständlich den resp. Religionsgemeinschaften überlassen bleiben. — Die christlich socialethische Weltanschauung hat aber als ein heilsames Ferment das zarte Pietätsverhältniss von Lehrern und Schülern, von Meistern und Jüngern der Wissenschaft auf Grund des vierten Gebotes zu läutern [1]). Der sittliche Geist des Hauses, die Bewahrung christlicher Volkssitte und vor Allem der christliche Humanitätsgedanke — sie üben nicht blos auf den internationalen academischen Geistes-Austausch einen heilsamen Einfluss, sondern stellen auch in dem eigenen Lande die geistige Arbeit der Presse und Literatur, der öffentlichen Reden und literarischen Interessenkreise in den Dienst des höchsten, menschlichen Lebenszweckes (§. 13 f.).

§. 116. Der ästhetisch-künstlerische Gemeinverkehr und die sittliche Idee der Schönheit. — Die ethisch-christliche Beurtheilung und Gestaltung des Kunstlebens gegenüber den Gefahren der sinnlich-weltförmigen Kunstentartung und der pseudochristlichen Kunstverachtung. — Die christliche Entwickelung der verschiedenen Kunstgebiete.

1. Der künstlerische Gemeinverkehr besteht in der Thätigkeit individuellen Bildens zur Ausgestaltung des materiellen Substrates für die Verkörperung des Ideals. In Anknüpfung an das wirkliche Leben in Natur und Geschichte hat die Kunst das seelenvoll Reale zu charactervoll-idealisirender Darstellung und eben dadurch zu gegenseitiger anregender Mittheilung zu bringen. Diese Thätigkeit kann und soll zwar von jedem geistig und sittlich entwickelten Menschen bereits in dem geselligen Gemeinverkehr (§. 117) vollzogen werden, sofern er den eigenen Naturorganismus als leibliches Darstellungsmittel seiner individuell bestimmten Persönlichkeit braucht und characteristisch ausbildet. Allein in bewusst vermittelter und geschichtlich bedingter Weise wird der künstlerische Beruf innerhalb des socialen Gemeinwesens doch nur von einzelnen dazu geeigneten Personen ausgeübt. Auf Grund ihrer sonderlichen Begabung (Talent oder Genie, Phantasie oder productives, resp.

[1]) Vgl. Ps. 84, 7 (die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt); Dan. 12, 3 (die Lehrer werden leuchten etc.); Jac. 3, 1 ff. (unterwinde sich nicht Jedermann, Lehrer zu sein) mit 1 Cor. 4, 16; Ebr. 13, 7. 17 (gehorchet euren Lehrern und folget ihnen etc.). —

reproductives Gestaltungsvermögen) und ihrer ästhetischen Schulung (im Anschluss an die Kunstgeschichte) haben dieselben den in einem Volke lebenden eigenartigen Kunstsinn zu entsprechendem (wahren) und fesselndem (erhabenen) Ausdruck zu bringen. — Die sittliche Idee in dem künstlerischen Verkehr beruht wesentlich darin, dass der Mensch als Glied einer Gemeinschaft die in ihr schlummernden und durch die Beobachtung empirischen Lebens geweckten Ideale und Ahnungen zu wahrer, charactervoller Schönheit ausbilde. In dieser Thätigkeit liegt eine Nachahmung der schöpferisch gestaltenden Gottesmacht [1]). Indem der Mensch unter der Form der materiell bedingten Gegenwart das ihm vorschwebende Vollendungsideal annähernd darzustellen den Drang hat, erweist er seine Gottesbildlichkeit und erhebt sich in prophetischem Geiste über das Niveau des ihn umgebenden Naturlebens. Daher soll auch der künstlerische Gemeinverkehr in socialethischem Interesse christlich geläutert und durchdrungen werden. Zwar hat das Kunstleben als solches nicht moralische oder religiöse Zwecke zu verfolgen. Denn der eigenthümliche Werth jeder Kunstleistung als solcher bemisst sich lediglich nach den ästhetischen Gesetzen der Schönheit und Erhabenheit. Gleichwohl darf die wahre Kunstleistung dem absolut gültigen Sittengesetze ebensowenig als dem Naturgesetze ungestraft widersprechen oder dieselben ignoriren. Durch lebensvoll individualisirende Schönheit wird die Kunst vielmehr das sittliche Leben und die sittliche Thatkraft des Volkes zu heben und durch den Aufschwung idealer Begeisterung zu entwickeln haben. Obwohl also das Christenthum weder Kunst erzeugen kann, noch die Kunstregeln zu entwickeln hat, so kann und soll doch der künstlerische Gemeinverkehr vom human sittlichen Geiste des Christenthums durchdrungen und getragen sein, damit auch dieses herrliche Gebiet menschlicher Geistes-Arbeit in den Dienst der höchsten Lebensinteressen gestellt werden und dadurch ewige Bedeutung gewinnen könne [2]).

---

1) Vgl. Ps. 104, 1 ff.: Herr, mein Gott, du bist sehr herrlich; du bist schön und prächtig geschmückt. Ps. 139, 17; 45, 3; Off. 21, 1 ff.; Hohel. 1, 15 etc. S. auch die Anm. 3 auf S. 586. —

2) Vgl. im A. T., wo die Dichtkunst, die Musik und die Baukunst in den Dienst des Reiches Gottes gestellt erscheinen, besonders 2 Mos. 31, 2 ff.; 35, 30; 36, 1 ff. (Bezaleel und die Stiftshütte); Ps. 149 und 150, im N. T. Col. 3, 16 f.; Eph. 5, 19 (ὕμνοι καὶ ᾠδαὶ πνευματικαί); Phil. 4, 8 und die Schilderung des neuen Jerusalem Off. Joh. 21, 10 ff. —

2. Die ethisch-christliche Beurtheilung und Gestaltung des Kunstlebens tritt einem doppelten Extrem entgegen, einerseits der *sinnlich-fleischlichen Kunstentartung* (a), andrerseits der *pietistisch-geistlichen Kunstverachtung* (b).

a. Unmoralisch wird die Kunstrichtung nicht etwa durch charactervolle Ausprägung auch des Bösen und Hässlichen. Alle geistig-sittlichen, wie natürlichen Lebensgebiete können ohne Schädigung des moralischen Bewusstseins zu schöner, d. h. charactervoll ansprechender und erhabener Darstellung gebracht werden. Aber der inneren, sittlichen Wahrheit und edleren Kunsttendenz entsprechen sie nur so lange, als sie nicht in fleischlich eitler und selbstsüchtiger Weise die Erregung der bösen Lust uud die Abstumpfung des sittlichen Sensoriums zum Zweck oder zum Erfolg haben. Das geschieht bei jener *Kunstschwärmerei*, welche den *Genuss* des Schönen und den *Cultus* des Genius auf Kosten sittlicher und geistiger Volksbildung erstrebt und eben dadurch die nach Effect haschende oder die Sinne kitzelnde Kunstentartung verschuldet. Die auf Illusion und angenehme Zerstreuung hinarbeitende künstlerische „Mache“ ist das klägliche Resultat der verweltlichten Kunstrichtung. Dieser Extravaganz gegenüber wird der Christ eine nüchtern ernste und keusche *Geisteskritik* zu üben und die Kunst eben dadurch vor ihrem Untergange zu bewahren suchen.

b. Es ist aber eine arge Verkennung der bildenden und naturverklärenden Macht christlicher Wahrheit, wenn man im Interesse der Frömmigkeit alle Kunstleitung mit Misstrauen meint ansehen zu müssen. Die *pietistische Kunstscheu* ruht auf einer falschen, dem Christenthum direct widersprechenden Trennung zwischen Leiblichem und Seelischem, zwischen Geist und Materie. Es liegt ihr geradezu ein manichäischer Zug zu Grunde, welcher das Böse im körperlich Irdischen sucht und dadurch in falschen hypergeistlichen Spiritualismus geräth. Durch solche Kunstverachtung giebt der Christ nicht blos ein wesentliches Mittel der Selbstbildung aus der Hand, sondern verzichtet auch leichtfertiger Weise auf ein wesentliches, moralisches Bildungsmittel der Gemeinschaft. Indem das Kunstleben als ein noli me tangere ignorirt wird, muss es auch dem heiligenden Einfluss des christlichen Geistes entzogen werden, d. h. man trägt direct zu seiner Entartung bei und verschuldet seine Verweltlichung.

3. Dagegen beweist die Geschichte des Christenthums, dass die verschiedensten einzelnen Kunstgebiete durch die Kirche

theils neu belebt, theils in den Dienst der christlichen Cultus- und Culturgemeinschaft gezogen worden sind. Mag auch das griechische Heidenthum in den Künsten der Plastik und Architectur einen Höhepunkt erreicht haben, mag auch in den bildenden und redenden Künsten von der classischen alten Welt Gewaltiges geleistet worden sein: der christliche Geist wird diese Gottesgaben in der Heidenwelt dankbar anzuerkennen und sie geistig zu verwerthen haben, indem er sie durch sein moralisches Gegengewicht und durch ernste Kritik vor sittlich depravirendem Einfluss bewahrt. Zugleich aber lässt sich nicht verkennen, dass gerade die feinsten Gebiete künstlerischer Thätigkeit, die Tonkunst, die Malerei und die Dichtkunst bis hinauf zum Drama nur innerhalb der christlichen Culturentwickelung ihre Blüthezeit feiern konnten. Indem die christliche Weltanschauung in prophetischem Geiste die Welt-Vollendung als Verkörperung des Ideals auffasst (§. 72 ff.), muss sie auch klärend und verklärend auf die Entwickelung des menschlichen Kunstsinnes wirken.

§. 117. Der gesellige Gemeinverkehr und das öffentliche Vergnügen vom Standpunkte christlicher Socialethik. — Die Gefahren der zügellosen, weltförmigen Laxheit und des engherzigen, weltscheuen Rigorismus auf geselligem Gebiete. — Die christliche Beurtheilung und Gestaltung der geselligen Unterhaltung, des Spieles, der Gymnastik, des Tanzes, des Theaters, der öffentlich volksthümlichen Sitte und Mode.

1. Den geselligen Gemeinverkehr bezeichnen wir als ein individuelles Bilden auf dem Gebiete persönlich-geistigen Austausches; denn er besteht in der sich ergänzenden, freien Mittheilung der individuell modificirten Gaben und der durch sie bedingten Eigenart der menschlichen Wesen in ihrer gesellschaftlichen Berührung. Allerdings scheint dieses Gebiet socialen Lebens auf den ersten Blick ganz ausserhalb des Wirkungskreises staatlicher Culturgemeinschaft zu stehen. Haben wir doch bereits im häuslichen Leben die sittliche Bedeutung des geselligen Austausches ins Auge fassen können (§. 102). Allein abgesehen davon, dass auch die Hausgeselligkeit sich ungestört nur unter Voraussetzung einer schützenden Rechtsordnung gestalten kann, handelt es sich im Zusammenhang der hier vorliegenden Untersuchung um das öffentliche Hervortreten der geselligen Beziehungen. Diese hat der Staat, namentlich als christlich-sittlicher Rechtsorganismus, stets zu überwachen und zu regeln, weil sie ein wesentliches Element der Volksbildung und Volksentwickelung sind. — Im Allgemeinen liegt die sittliche Idee des geselligen Gemeinverkehrs in dem menschlich

berechtigten Bedürfniss nach Selbstdarstellung und Empfang der verschiedenen Bildungsformen zu gegenseitiger Ergänzung und Anregung, Befriedigung und Förderung. Hierher gehört also die gesammte sittliche Ausgestaltung des öffentlichen Vergnügens, wie es der Erholung und Auffrischung der Arbeitskräfte, aber auch der positiven Erziehung und Bildung des Gemeingeistes dient. Daher wird vom Standpunkt christlicher Socialethik der Einzelne ebenso wie die staatliche Gesammtheit ein reges Interesse diesem Lebensgebiete zuwenden. Nach den allgemeinen Normen christlichen Heiligungskampfes (§. 86) sind auch diese sogenannten Adiaphora stets unter dem Gesichtspunkte des Gemeinwohles zu betrachten. Nicht was der Einzelne als solcher sich erlauben darf, ohne bei seinem geistigen oder sittlichen Bildungsstande an seiner Seele Schaden zu nehmen, kann zum Maasstabe der Beurtheilung dienen. Vielmehr muss der Einzelne sein persönliches Gefühl zum Gemeingefühl erweitern und bei der Theilnahme an der öffentlichen Unterhaltung sich stets des Einflusses derselben auf die Gesammtheit bewusst bleiben [1]). Dieser Idee der Solidarität soll auch der christliche Staat Rechnung tragen, indem er alles sittlich Anstössige aus dem öffentlichen Vergnügen zu entfernen und die Bahnen für die Gestaltung einer soliden und bildenden Volksunterhaltung zu ebnen hat.

2. Die Aufgabe des Christen wird sich in dieser Hinsicht nur dann normal erfüllen, wenn er im Gegensatz zur weltförmig-zügellosen Laxheit (a), wie zum weltscheuen, engherzigen Rigorismus (b) auf dem Gebiete öffentlicher Geselligkeit sich sein pflichtmässiges Verhalten klar zu machen sucht.

a. Die weltförmige Laxheit huldigt der maasslosen Zerstreuungssucht und schädigt durch die darauf verwendete Zeit und Kraft die Arbeitsfreudigkeit und Frische des Menschen. Dazu kommt, dass mit der egoistischen Befriedigung des Vergnügungstriebes der zügellose Luxus als ein verderbliches, Werthe zerstörendes Element Hand in Hand geht. Endlich aber wird von diesem Standpunkte aus die eigene Belustigung ohne ernste und gewissenhafte Beurtheilung des Gemeinwohles gesucht und dadurch den Schwachen ein Aergerniss gegeben und

---

[1]) Vgl. die Schriftstellen zu §. 85 f., besonders aber die Stellen in Betreff der *σκάνδαλα* (Matth. 18, 6 f.; Luc. 17, 1 ff.; Röm. 14, 13; 1 Cor. 9, 4 ff.). S. a. 1 Cor. 8, 7 ff. (Unterschied von *γνῶσις* und *συνείδησις*); 1 Thess. 5, 22 (meidet allen bösen Schein). —

auf die Volkssitte ein depravirender Einfluss geübt. Diesen Gefahren gegenüber muss der Christ, die eigene Sammlung des Geistes bewahrend, eine ebenso offene, als liebevolle Kritik gegen alle fleischlich-selbstsüchtige Ausartung geselligen Treibens in Wort und Beispiel aufrecht halten.

b. Das vermag er aber nur, wenn er sich selbst vor dem anderen Extrem eines freudlosen und weltscheuen puritanischen Rigorismus hütet. Es kann sich derselbe gegenüber der öffentlichen Geselligkeit in doppelter Weise kund geben. Entweder scheut er für sich selbst die Berührung mit der Gemeinheit (profanum vulgus) und meidet daher lieber alle Versuchung durch gänzliches Zurückziehen von der Oeffentlichkeit; oder aber er wittert in jedem Vergnügen die Sünde, indem er die mögliche Ausartung desselben mit der Sache selbst verwechselt. Abgesehen von der Gefahr der pharisäischen Selbstüberhebung kann sich unter der Scheinheiligkeit dieses Standpunktes die gesellige Trägheit und Theilnahmlosigkeit verbergen, welche schlecht mit der christlichen Liebe (§. 68 ff.) stimmt. Daher wird der Christ in Rücksicht auf die eigene Person und das Gemeinwohl jeder falschen Abgeschlossenheit (Esoterismus) mit Entschiedenheit entgegentreten. Denn er weiss, dass er zur Förderung der öffentlichen Sitte und des gemeinsamen, belebenden Austausches das Seinige beizutragen hat. Die harmlose Fröhlichkeit und die gesellige Aufgeschlossenheit sind eben auch Kundgebungen eines von Liebe beseelten Gemüthes (§. 102).

3. Die unbefangene Theilnahme an dem erlaubten Vergnügen und den verschiedenen Formen der Geselligkeit kann aber nur so weit gehen, als das Gewissen nicht verunreinigt wird durch ein Mitziehen an dem fremden Joch [1]). Daher gilt es, alle Einzelgebiete des geselligen Gemeinverkehrs der christlichen Beurtheilung zu unterstellen und dem Geiste der Liebe gemäss zu gestalten. Die gesellige Unterhaltung im Austausch des Gespräches ist nach den allgemeinen Normen christlicher Liebe zu regeln; insbesondere wird die rege Mittheilung und Theilnahme, durch welche alle fördernde Unterhaltung bedingt ist, sich frei halten müssen von den hier drohenden Gefahren der Klatschsucht (der Medisance), der Coquetterie (resp. Prüderie), der Unwahrhaftigkeit, des eitlen Glänzenwollens, der Tactlosigkeit, Zuchtlosigkeit [2]) u. s. w. — Eine zweite Form des gesel-

---

[1]) Vgl. 2 Cor. 6, 14: Ziehet nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen etc.; s. aber auch 1 Cor. 5, 10, wo das ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου als unmöglich hingestellt wird. — [2]) Vgl. Eph. 5, 4 (Warnung vor μωρολογία)

ligen Vergnügens ist das Spiel. Es kann die Unterhaltung selbst schon ein Spiel in dialectisch-geistiger Form genannt werden, sofern es bei ihr nicht auf ein bestimmtes Resultat abgesehen ist, das herauskommen soll. Beim eigentlichen Spiel liegt das sittliche Interesse in der tendenzlosen Gruppirung der Zufälligkeiten, welche durch die geistige oder leibliche Geschicklichkeit zu einer bedeutungsvollen Verwendung gelangen sollen. So lange das Spiel nicht der egoistischen Leidenschaftlichkeit Vorschub leistet (wie besonders beim Karten- und anderen sogenannten Glücksspielen der Fall ist), dient es zu jener harmlosen Erheiterung, welche zugleich ein wesentliches Bildungsmittel ist. — Wie im Spiel selbst bereits die leibliche Gewandtheit vielfach zur Geltung kommt; so ist das ganze Gebiet der Gymnastik eng mit demselben verwandt. Das Turnen und Tanzen sind insbesondere die für das gesellige Vergnügen bedeutsamen Formen derselben. Sie tragen dazu bei, nicht blos die Gewandtheit und den Rhythmus (Tact) der Bewegung in dem Einzelnen heilsam zu fördern, sondern auch die Mannigfaltigkeit der geselligen Anregung und der zarten Annäherung der beiden Geschlechter zu bereichern und zu beleben. Daher wird sich der Christ ihrer frischen und fröhlich kindlichen Ausgestaltung freuen, so lange sie nicht (wie bei den öffentlichen Schaustellungen, Kunstreitereien, Balleten, öffentlichen Bällen etc.) ins Maasslose ausarten oder der Eitelkeit und Unkeuschheit fröhnen. Ueberall wo solche Gefahren vorliegen, wird der gewissenhafte Mensch sich von ihnen fern zu halten und sein Urtheil rückhaltslos zu äussern haben. — Dasselbe gilt von der öffentlichen Schaubühne. Das Theater, welches zunächst dem ästhetischen Gemeinverkehr (§. 106) angehört, fällt doch thatsächlich zugleich unter die Kategorie der öffentlichen Vergnügungen. Das Urtheil über dasselbe hat sich also einerseits nach den schon dargelegten Normen christlich-sittlicher Kunstkritik zu gestalten. Andrerseits aber ist die persönliche Betheiligung an demselben (als Mitwirkender oder Zuschauer) be-

---

und 4, 29 (lasset kein faul Geschwätz aus eurem Munde gehen). Röm. 12, 2 (*μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ*); 16, 18 (Warnung vor dem *δουλεύειν τῇ κοιλία* und vor der *χρηστολογία*); 13, 13 (Warnung vor *κῶμοι* und *μέθαι, κοῖται* und *ἀσέλγειαι*). 1 Cor. 5, 6 ff. (feget den alten Sauerteig aus); 15, 33: böse Geschwätze (*ὁμιλίαι κακαὶ*) verderben gute Sitten; 2 Thess. 3, 6 (Mahnung, sich zu entziehen von jedem Bruder, der da unordentlich wandelt); 2 Joh. 10. — 1 Petr. 4, 4. 9; Phil. 4, 5 (Eure Lindigkeit lasset kund sein allen Menschen). —

dingt durch die ernste Rücksicht auf den bildenden oder corrumpirenden Einfluss, den das Theater in Betreff der gesellschaftlichen Sitte ausübt. Namentlich erscheint die Betheiligung des weiblichen Geschlechts verwerflich, sobald, statt der idealisirenden Macht ästhetischen Aufschwungs, die Bretter, „die die Welt bedeuten", in den Dienst der Eitelkeit gestellt und zur Schaustellung für cynische oder frivole Gedanken gemissbraucht werden. — Bei allen von uns beleuchteten Gestaltungen des geselligen Gemeinverkehrs liegt auch dem Christen die Gefahr nahe, dass er in Kleidung und Geberde, im Gespräch und im conventionellen Gesammtverhalten sich entweder kritiklos in das Schlepptau der gangbaren Mode nehmen lasse, oder aber als Sonderling die Formen gesellschaftlichen Herkommens verachte. Die Mode als die stets wechselnde Gestalt des socialen Zeitgeistes steht zwar in einem gewissen Gegensatz zu der volksthümlichen Sitte, welche meist starr an der geschichtlichen Ueberlieferung festhält. Gleichwohl ist die Mode mit all ihrem gesellschaftlichen Ceremoniell und aller officiellen Etiquette ein nothwendiger Grenzwall gegen die Ausschreitungen der Rohheit und des tactlosen Eigenwillens. Daher darf auch der Christ, als Glied der Gesellschaft, die von der Mode gezogenen Schranken nicht willkürlich durchbrechen. Namentlich hat das christlich gesinnte Weib in ihrer gesellschaftlichen Stellung (§. 93) dahin zu wirken, dass die zügellose Emancipation nicht überhand nehme und das gesellige Gemeinschaftsleben nicht ausarte. Sobald die Mode als gangbare Form öffentlicher Geselligkeit der sittlichen Zucht und Ehrbarkeit zuwiderläuft oder durch gesuchtes und auffallendes Haschen nach Effect der Eitelkeit dient, wird der gesunde und schlichte Sinn gegen die unsittliche Modesucht reagiren und alles Auffällige zu vermeiden haben. Im Allgemeinen soll der Christ in diesem Gebiete öffentlichen Verkehrs das Seinige dazu thun, dass im Gegensatz zur Alleinherrschaft der stets wechselnden Mode das gesellschaftliche Gesammtleben zu einem charactervollen und volksthümlichen Typus auf dem Grunde christlicher Sitte gelange. —

Drittes Capitel.

Das ideale Vollendungsziel der volksthümlich-staatlichen Gemeinschaftsform in der Humanität, als Basis der nationalen Hoffnung des Christen.

§. 118. Das Ideal des staatlichen Lebens oder der vollendete Staatenbund als Verwirklichung des Humanitätsgedankens. — Der Gegensatz des heidnischen und jüdischen Volksideals. — Die Aufhebung der sündigen und zeitlichen Momente im Rechtsorganismus und die Bewahrung der volksthümlichen Gliederung im geistleiblichen Organismus der vollendeten Gottesmenschheit.

1. Auf den ersten Blick und bei oberflächlicher Betrachtung scheint die sittliche Gemeinschaftsform des Staates für eine socialethische Vollendungslehre (Eschatologie) noch weniger Ausbeute zu liefern als die Familie (§. 103). Denn der Begriff und die Aufgabe dieses irdisch-gesetzlichen Rechtsorganismus ist doch, so könnte man meinen, lediglich durch zeitgeschichtliche Voraussetzungen bedingt und nur als Zuchtmittel für die sündliche Entartung menschlicher Ungerechtigkeit von Bedeutung [1]). Es wäre das allerdings der Fall, wenn der Staat blos als eine polizeiliche Zwangsanstalt aufgefasst werden dürfte. Dann könnte aber auch der Christ als Glied des Staates niemals ein volles, hingebendes Interesse für denselben gewinnen. Es würde ihm zu einem Institut, das mit der Gottlosigkeit der Welt steht und fällt. Die „Weltmacht“ erschiene selbst nur als eine dem Reiche Gottes widerstrebende Verkörperung der natürlichen Menschheit, sie müsste einfach abgethan werden [2]), wäre aber keiner Verklärung fähig. Dieser Auffassung widerspräche jedoch Alles, was wir über die sittliche Idee der volksthümlichen Rechtsgemeinschaft gesagt (§. 107 ff.). Als ein gottgewollter und christlich durchdrungener Organismus muss dieselbe auch einen ewig währenden Kern in sich bergen. Dieser kann selbstverständlich in der gegenwärtigen Gestalt ihres Daseins nicht auf der Oberfläche liegen. Es wird nicht blos Alles, was als sündliche Gestaltung gottwidriger (revolutionärer oder tyrannischer) „Weltmacht“ ein Zerrbild gottgewollten Staatslebens ist, in dem voll-

---

[1]) Vgl. 1 Tim. 1, 9 f. (*δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*). — [2]) Vgl. 2 Thess. 2, 7 (*μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται*). —

endeten Gottesreiche untergehen; — auch die äusserlich zwingende Form des Rechtsvollzugs und die factische Zersplitterung und Feindschaft der rechtlich organisirten Volksgruppen muss dem schliesslichen Gottesgericht zum Opfer fallen [1]). Aber der in dem gegenwärtigen Staatsleben enthaltene Humanitätsgedanke wird und muss zur Vollendung gelangen. Die christliche Idee des Staates strebt dem Ideale nothwendig zu. In diesem wird, entsprechend der gliedlichen Mannigfaltigkeit des Gottesreiches (der civitas Dei), auch ein Völkerbund [2]) Raum finden, welcher in der humanen Verbrüderung des christlichen Staatenbundes auf Erden vorgebildet und angebahnt ist.

2. Weder der heidnisch-nationale, noch der jüdisch-theocratische Staat enthält die Voraussetzungen für diesen idealen Humanitätsgedanken.

a. Der heidnische Staat geht, wie wir sahen (§. 107), in dem Interesse für die Nationalität unter. Ueberwindung aller übrigen Völker ist der Grundgedanke der aus ihm hervorgehenden Weltmonarchieen [3]). Er dient also dem Volksegoismus und hat keinen Raum für eine vollendete Staaten- und Völkergemeinschaft.

b. Der theocratische Staat trägt zwar in seiner alttestamentlichen Form, in dem Israel Gottes, ein prophetisches Vorbild der verklärten Gottesmenschheit in sich, welche alle Völker mit in ihren Bund aufnehmen soll [4]). Aber in der kirchenstaatlich-hierarchischen Verzerrung dieses rein pädagogischen, alttestamentlichen Standpunktes (§. 44) ist dieser edle Grundgedanke der Katholicität der romanisirenden, ultramontanen Tendenz gewichen. Das judaistische Extrem zeigt sich in jener theocratischen Staatsidee, welche den Staat zu einem patriarchalischen Reich Gottes auf Erden und die Kirche zu einem

---

[1]) Vgl. über die gottfeindlichen „Weltmächte" (Thierwesen) und ihren schliesslichen Untergang Dan. 2, 35. 44; 7, 3 ff.: v. 12. 11, 36; Off. Joh. 13, 1 ff.; 14, 9; 19, 19 ff. — Vgl. auch die Schilderung des Vollendungsreiches im Gegensatz zur zeitlichen Zwangsanstalt Jes. 11, 9; 52, 7; 60, 17; 61, 11; 65, 25 etc. mit 2 Petr. 2, 13 (ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ). — [2]) Vgl. Off. Joh. 7, 9 ff.; wo gesagt wird, dass mit Israel als dem vollendeten Gottesvolke aus „allen Heiden, Völkern und Sprachen" (ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν) die Erlösten sich sammeln werden. Vgl. Dan. 7, 27; Röm. 11, 25 (Ἰσραὴλ und das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν). Off. Joh. 11, 15: Es sind die Reiche der Welt (βασιλεῖαι τοῦ κόσμου) unseres Herrn und seines Christus geworden, und er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit. — [3]) Vgl. Dan. 2, 40; 7, 23 etc. — [4]) Dan. 7, 27 f. vgl. mit Hagg. 2, 8; Jes. 49, 6 ff.

weltförmigen Reiche (Babel) macht. Alle Volksunterschiede und göttlich berechtigten Staats-Individualitäten werden ihr gegenüber zu rein vergänglichen Grössen gestempelt.

3. Jener ethnisirenden und dieser theocratisirenden Gefahr gegenüber[1]) muss daran festgehalten werden, dass in dem vollendeten Gottesreiche alle unterschiedenen Völkergruppen, sowie das zu Gott bekehrte Israel erkennbar vertreten sein sollen. Gerade durch die Aufhebung der sündigen und zeitlichen Momente in den gegenwärtigen Rechtsorganismen wird die gottgewollte, volksthümliche Gliederung im geistleiblichen Organismus der vollendeten civitas Dei zu Stande kommen. In der verklärten Gottesmenschheit gelangt also nicht blos die wahre Humanitätsidee[2]) zu ihrer Verkörperung, sondern die hier vergeblich errungene Durchdringung von Recht und Freiheit, von Einheit und Mannigfaltigkeit kommt dann zur vollen Erscheinung. Wenn für das national-volksthümliche Leben Idee und Wirklichkeit sich also decken werden, wird das, was wir jetzt Staat nennen, allerdings nur die äusserlich-leibliche Seite der vollendeten Kirche (§. 126) als des Einigen Gottes-Volkes sein, da Christus das Haupt ist, unter der Herrschaft göttlicher Majestät[3]). Aber in dieser Einheit finden, wie die Einzelindividuen, so auch die Collectivpersonen der Völker Raum, als deren Glieder sich die Einzelnen wissen. Daher bildet auch jenes christliche Humanitäts-Ideal die Basis der nationalen Hoffnung des Christen.

§. 119. Die volksthümliche Hoffnung des Christen in ihrer Wirkung auf seine irdische, staatsbürgerliche Berufsstellung. — Die Gefahren der naturalistischen Ueberschätzung und pseudochristlichen Unterschätzung der patriotischen Volksideale. — Die christliche Gemeinschaftshoffnung im Hinblick auf das ewige Vaterland.

1. Durch die Hoffnung auf ein Vollendungsideal der volksthümlichen Gemeinschaft erhält die patriotische Gesinnung des Christen (§. 106) erst den rechten Aufschwung. Denn er weiss, dass er in seiner Arbeit und in seinem Ringen als Volksgenosse und Staatsbürger nicht aufs Ungewisse oder blos für eine ihm

[1]) Thierwesen (θηρίον) ist der biblische Ausdruck für den heidnisch gewordenen Staat (Dan. 2 und Off. 13) und Hurenwesen (Babel, ἡ πόρνη ἡ μεγάλη Off. 17 vgl. mit Ez. 23) ist die Bezeichnung für die verweltlichte Theocratie. Dort ist das Antichristenthum (2 Thess. 2; Off. 13, 3), hier das Pseudochristenthum (Off. 13, 11 ff.) das characteristische Merkmal. — [2]) Vgl. 1 Cor. 15, 45 f. mit 1 Cor. 12, 13 ff.; Col. 3, 11; Gal. 3, 28 ff. — [3]) Vgl. die Anm. zu §. 126. —

selbst fremde Nachwelt thätig ist. Der allgemeine Satz, dass das irdische Leben ihm Aussaat und Arbeitsfeld für eine ewige Ernte ist (§. 78), gewinnt hier innerhalb des Volksthums, dem er angehört, seine concrete und begeisterungsmächtige Anwendung.

2. Dadurch ist der fromme Patriot von der heidnisch-naturalistischen Ueberschätzung (a) der Volksinteressen ebenso geschützt, als vor der pseudochristlich-theocratischen Verachtung (b) derselben.

a. Im Bewusstsein der zeitlich vergänglichen und sündlichen Erscheinungsform irdischer Weltmacht kann der Christ das durch seine volksthümliche und staatliche Zugehörigkeit ihm angewiesene Berufsgebiet (§. 108) nie derart überschätzen, dass er in einen servilen Zweiherrendienst geräth oder gar Herrendienst vor Gottesdienst gehen lässt. Vielmehr wird er allzeit bereit sein, im Collisionsfall die zeitlich-nationalen Interessen den ewigen und himmlischen zu opfern[1]).

b. Andrerseits soll der Christ im Bewusstsein der gottgewollten Idee des Staates die patriotischen Pflichten und die gesammte irdische Berufsform nie derart unterschätzen, dass er in angeblichem oder vermeintlichem Interesse der Frömmigkeit seine bürgerlich-nationale Aufgabe für zu gering achten dürfte[2]). Er muss sich also davor bewahren, die in derselben enthaltenen heilsamen Schranken eigenwillig zu durchbrechen oder zu überspringen.

3. Alle seine Arbeiten und seine Leiden für das volksthümliche Gemeinschaftsgebiet werden durch den Gedanken an das ewige Vaterland den wahren, idealen Impuls erhalten[3]). Sein beschränktes nationales Bürgerthum gewinnt durch die Hoffnung auf universelle Gestaltung der menschlichen Lebensgemeinschaft einen socialethischen, d. h. wahrhaft humanen Character. Alle Tugenden der Hoffnung (§. 75 ff.), die Freudigkeit und Ergebung, Begeisterung und Nüchternheit, Wachsamkeit und Geduld, sowie sein gesammtes Gebetsleben gelten daher nicht blos dem eigenen Seelenheil, sondern in dem Erringen desselben auch der Volksgemeinschaft, mit welcher er gliedlich verwachsen ist[4]).

---

[1]) Vgl. Matth. 6, 24 mit Off. 14, 9. (So jemand das Thier anbetet, der wird vom Wein des Gotteszornes trinken). — [2]) S. o. Anm. 1 ff. zu §. 106. Vgl. besonders Pauli Stellung zur „Hoffnung Israels“ Act. 28, 17—20 mit Röm. 9, 1 ff.; 11, 1 ff. — [3]) Vgl. Ebr. 11, 14: Die Gäste und Fremdlinge auf Erden geben zu verstehen, dass sie ein Vaterland (πατρίδα) suchen. — [4]) Vgl. Ps. 2, 10; 82, 8 (Gott ist der Erbherr über alle Völker). —

Dritter Abschnitt.

Die Bethätigung christlichen Heilslebens in der religiös-sittlichen oder kirchlichen Gemeinschaftsform.

Erstes Capitel.

Der heilsgeschichtliche Ursprung der christlichen Kirche als Basis des christlich-kirchlichen Glaubens.

§. 120. Die wunderbare Neugeburt der Kirche oder die gottmenschliche Genesis des Himmelreiches in seiner irdischen Existenzform. — Die sittlichen Gefahren bei der magischen oder dynamischen, romanisirend-hierarchischen und sectirerisch-schwärmerischen Auffassung der Entstehung der Kirche. — Die organischen Bildungs- und Wachsthumselemente des Leibes Christi in der Wort- und Sacramentsverwaltung oder die Stiftung des kirchlichen Amtes.

1. Alles christliche Heilsleben entspringt, wie wir gesehen (§. 56 ff.), aus dem Reiche Gottes. Der neue Mensch lebt und bewegt sich nur als Glied an dem Organismus des Leibes Christi (§. 65 ff.). Und alles ideale Trachten des Christen zielt auf das Reich Gottes und dessen Vollendung ab (§. 72 ff.). Gleichwohl gilt es im Hinblick auf die zeitlich-irdische Existenzform christlichen Daseins, die Bethätigung des Heilslebens auch innerhalb der concreten Gemeinschaftsform der Kirche schliesslich ins Auge zu fassen. Denn das Reich Gottes oder die gegliederte Gesammtheit göttlicher Heilsstiftungen in Christo besteht erfahrungsmässig nur innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, die wir als christliche Kirche bezeichnen, und die doch in Christo, ihrem Haupte, einen gottmenschlichen Ursprung (§. 55) haben muss. Was wir im Unterschied vom Reich unter Kirche verstehen, welche sittliche Idee dieser zeitgeschichtlich realisirten religiösen Gemeinschaftsform zu Grunde liegt (§. 121), wie endlich der christliche Reichsglaube als kirchlich-confessioneller Bekenntnissglaube sich stiftungsgemäss gestalte (§. 122), können wir nur aus der heilsgeschichtlichen Genesis derselben (§. 120) entnehmen. Den principiellen Anknüpfungspunkt dafür bietet uns das, was wir (§. 56) über die heils-

geschichtliche Begründung des Reiches Gottes oder über die grundlegende Menschheits-Wiedergeburt durch das Pfingstwunder bereits gesagt haben. Demgemäss ist die Kirche ihrer Entstehung nach die zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden wunderbar gestiftete Heilsgemeinde (ἐκκλησία) des Herrn[1]), welche als eine Gemeinschaft des Glaubens durch geordnete Gnadenmittelverwaltung sich characterisirt und in der Gemeinschaft aller getauften Christen äusserlich zu Tage tritt.

2. Bei solcher Auffassung ihres Ursprungs und Wesens begegnen wir sowohl (a) der einseitig magischen (äusserlich hierarchischen), als (b) der einseitig dynamischen (innerlich subjectivistischen) Theorie von der Entstehung der Heilsgemeinde Christi.

a. Wird die Kirche als eine wunderbare Stiftung Christi durch Bevollmächtigung einzelner, dazu auctorisirter Personen (Petrus, Apostolat, Episcopat) gefasst, welche seinem göttlichen Befehle gemäss zur Gründung und Leitung einer religiösen Gemeinde allein berufen seien, so droht eine hierarchische oder magische Veräusserlichung des Kirchenbegriffs. Die Kirche wäre dann eine fertige Heilsanstalt, in welcher Menschen und Menschensatzung mit göttlichem Nimbus bekleidet würden, um das Heil allen Uebrigen mit Sicherheit zu vermitteln. Die sittlichen Gefahren dieser Auffassung liegen auf der Hand. Die pharisäische Selbstüberhebung des angeblichen Kirchenhauptes und die orakelhafte Kundgebung seines Willens müssen einen äusserlichen Auctoritätsglauben gesetzlicher Art, ja eine knechtische Abhängigkeit erzeugen, welche dem Wesen freier und organischer Entwickelung ins Angesicht schlägt. Dem gegenüber müssen wir ernstlich daran festhalten, dass die Kirche auf dem Boden allmählicher, heilsgeschichtlicher Vorbereitung durch den Geist des verklärten Herrn als ein geistlicher Lebensorganismus ins Dasein gerufen worden ist, der kein andres Haupt und keinen anderen Mittler kennt, als den gekreuzigten und auferstandenen Christus[2]). In ihr soll also die gotterlöste Menschheit als eine

---

[1]) Ueber ἐκκλησία (im Unterschied von βασιλεία) als Bezeichnung der gesammten Christenheit vgl. Matth. 16, 18 (das einzige Mal, wo der Ausdruck ἐκκλ. im Munde Jesu vorkommt); 1 Cor. 12, 28 ff.; Eph. 1, 22; 3, 10; 5, 23 ff.; Phil. 3, 6.; Col. 1, 18. 24. — Im Plural als Bezeichnung der Einzelgemeinden sehr häufig z. B. Act. 15, 41; 1 Cor. 7, 17; 2 Cor. 8, 19 etc. Ueber ihren Ursprung s. Apostgesch. 2, 38. 41 ff.; Matth. 28, 19 ff. vgl. Eph. 2, 10. 19 ff.; 4, 11 ff. — [2]) Vgl. Eph. 4, 4 ff. ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, μία πίστις, ἓν βάπτισμα); Col. 1, 18 (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ

Gemeinschaft des Glaubens Gestalt gewinnen, um sich auf dem Eckstein Christus als das Haus Gottes durch seine Stiftungen zu erbauen und durch seinen Geist als lebensfähiger Anfang einer neuen Menschheit zu bewähren.

b. Das könnte aber in gesunder, heilbringender Weise nimmermehr geschehen, wenn die Kirche, wie der sectirerische Subjectivismus meint, nur durch einen geistlichen Congregationstrieb so und so vieler erweckter oder gleichgesinnter Personen entstanden wäre. Dann würde sie ein religiöser Verein, nicht ein lebensfähiger und für die christliche Gesammtentwickelung nothwendiger Organismus sein. Durch solche innerlich dynamische Auffassung müsste (abgesehen von dem Widerspruch mit dem biblischen Bericht über den wunderbaren Vorgang der Kirchenbildung s. §. 56) dem Einzelnen die sittlich so bedeutsame Gewissheit (§. 57 f.) genommen werden, dass sein Glaube auf heilsgeschichtlich verbürgten Traditionen ruht und aus keimartigen Anfängen gottmenschlicher Heilswirkung geboren sei Eine mystische Verinnerlichung oder vielgeschäftige Frömmigkeit wäre die sittlich bedenkliche Folge dieses Standpunktes, der die Kirche zu einem religiösen Conventikel herabsetzt und sie in ihrem Ursprunge von geistlichen Gefühlen so und so vieler Einzelner abhängig macht. Ihm gegenüber werden wir insbesondere die organischen Lebensbedingungen des Volkes Gottes oder des Leibes Christi betonen müssen, dem die Einzelnen kraft regenerirender Wirkung göttlicher Gnadenmittel eingegliedert werden (§. 56 ff.). Dadurch gewinnt ihr Glaubensleben erst den festen Halt und den unerschütterlichen Trostgrund [1]).

3. Sowohl jene romanisirende, als diese reformirte Ansicht ist specifisch personalethisch gefärbt. Dort sind es amtliche Auctoritätspersonen, hier begeisterte Glaubenshelden, welche als solche die Kirche machen und sammeln. Ihr gottmensch-

---

τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας). 1 Petr. 2, 5—9, (wo die Gemeinschaft der Christen genannt wird: *οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον, γένος ἐκλεκτόν, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, λαὸς θεοῦ*); 1 Cor. 3, 16 (*ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*). Ebr. 3, 6. — [1]) Vgl. 1 Cor. 12, 13 ff. (*ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*); 10, 16 (*κοινωνία τοῦ σώματος, — ὅτι ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν*) mit Röm. 1, 16 (Evangelium als Kraft des Heils für Alle die daran glauben, Juden und Griechen); Gal. 3, 26 f. (Glaube und Taufe); Eph. 5, 26 (er hat sie, die Gemeinde, geheiligt durch das Wasserbad mittelst Wortes) etc. —

licher Ursprung wird aber so nicht verstanden, noch auch in seiner socialethischen Bedeutsamkeit gewürdigt. Die organischen Bildungs- und Wachsthumselemente der Kirche, als der aus Gottes Erbarmen in Christo durch den heil. Geist neugeborenen Menschheit, müssen einzig und allein in den Gnadenmitteln gesucht und gefunden werden. Dies ist der Grundgedanke des gesund katholischen Lutherthums. Dadurch wird der Ursprung der Kirche ebenso vor der Gefahr falscher Veräusserlichung, als falscher Verinnerlichung bewahrt. Denn das Wort des Evangeliums (§. 54) und die gottgestifteten Sacramente (§. 56) sind vor Allem geistlich wiedergebärende Zeugungs- und Ueberzeugungskräfte, die der Kirche als dem Leibe Christi auf Erden die heilswirksame Nähe des Herrn und seines Geistes ohne menschlich hierarchische Zuthat verbürgen. Sodann aber sind es eben Gnadenmittel, welche in menschlich geordneter und vermittelter Weise verwaltet und angeeignet sein wollen. Durch die Function der Gnadenmittelverwaltung soll die Kirche sich ihrer Urgestalt (Idee) entsprechend [1]) als gegliederte Gemeinschaft des Glaubens lebensvoll entfalten und entwickeln. Mit der Keimsetzung der Heilsgemeinde auf Erden ist also auch das kirchliche Amt, zwar nicht als levitisches Priesterthum, wohl aber als geordnete Function der Gnadenmittel-Verwaltung dem Leibe Christi eingestiftet. So erst kann die Kirche, als Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt zumal, ihrer Genesis entsprechend, sich auf dem Grunde der Apostel und Propheten erbauen, da Christus der Eckstein ist [2]). Wie sie demgemäss ihre sittliche Idee als gegliederte Gemeinschaft des Glaubens durch entsprechende Bekenntnissbildung zu bethätigen hat, werden wir im Nachfolgenden weiter darzulegen haben.

§. 121. Die sittliche Idee der Kirche als der sichtbar-unsichtbaren Gemeinschaft des Glaubens. — Die innere Nothwendigkeit und sittliche Berechtigung kirchlich-confessioneller Bekenntnissbildung gegenüber den Extremen des hierarchischen Traditionalismus und des sectirerischen Independentismus. — Das Formal- und Materialprincip der kirchlichen Glaubensentwickelung in seiner socialethischen Bedeutung.

1. Die sittliche Idee der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens liegt in ihrer apostolischen Urgestalt begründet. Denn

[1]) Vgl. Apostgesch. 2, 38 mit Eph. 4, 11: Er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche zu Propheten, etliche zu Evangelisten und Hirten und Lehrern — *εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.* Matth. 28, 19 f. 1 Cor. 12, 28 (Gott hat gesetzt in der *ἐκκλησία ἀποστόλους, προφήτας, διδασκάλους* etc.). — [2]) 1 Petr. 2, 6 ff.; 1 Cor. 3, 11 (*θεμέλιον ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός*). Eph. 2, 20 ff. —

Wort und Sacrament sind von Anfang an nur für den Heilsglauben da, den sie selbst zu erzeugen berufen und mächtig sind. Ihrer sittlichen Idee nach ist und darf also die christliche Kirche nie blose sichtbare Gnadenmittelanstalt bleiben. Vielmehr muss, dem Wesen der Wiedergeburt entsprechend (§. 57 ff.), auch der Heilsgehalt der Gnadenmittel, d. h. der persönliche Christus als gottmenschlicher Sünder-Heiland, innerlich stets von Neuem angeeignet und im Glauben besessen werden. Lediglich als Gemeinschaft des Glaubens ist die Kirche auf Erden der wahre geistliche Leib des Herrn, das Einige Volk Gottes, der Tempel des h. Geistes, die Säule der Wahrheit [1]), die Gemeinde der Heiligen, welche auch von den Pforten der Hölle kraft des in ihrem Glauben lebenden Christus nicht soll überwunden werden. Als lebendige Gemeinschaft des Glaubens wird sie selbst Gegenstand des Christenglaubens, gehört ins Credo hinein. Denn als solche ist sie nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern gründet sich auf die Verheissung und die Leben spendende Nähe des verklärten Hauptes. Sofern aber dieses Haupt selbst sich an sinnlich wahrnehmbare Gnadenmittel gebunden (§. 56) hat, und sofern das innere Glaubensleben der Gemeinde sich zum Glaubensausdruck in Wort und That gestaltet (§. 62), kann sie nie blos unsichtbar sein, sondern muss sich nothwendig auf Grund der Gnadenmittel als sichtbare Bekenntnissgemeinschaft äussern. Das ist für die Heilsgemeinde geradezu sittliche Lebensbedingung [2]). Je mehr sie sich in ihren heilsgeschichtlichen Ursprung versenkt, muss das Selbstzeugniss Christi und der Apostel zu einem eigenartigen Zeugniss ihres Glaubenslebens werden. Das Wort Gottes als geistliche Zeugungskraft (§. 56) weckt die Ueberzeugungskraft der Gemeinde, und diese tritt in der Bekenntniss-Antwort lebensvoll zu Tage. Sonst bliebe das Offenbarungswort ein todter Schatz. So soll auf Grundlage der offenbarungsmässigen, einheitlichen Glaubenssubstanz des Evangeliums [3]) der kirchliche Bekenntnissinhalt von innen heraus stetig wachsen und nach aussen im geistigen

---

[1]) Vgl. 1 Tim. 6, 31; 2 Cor. 6, 16 und die Anm. 2 f. auf S. 724 f. — [2]) S. o. Anm. 1 auf S. 725. Insbes. Matth. 16, 16 ff.; 10, 32 f. (wer mich bekennet etc.); Röm. 10, 9 f.; Ebr. 4, 14 (*κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας*); 1 Petr. 3, 15 (*πρὸς ἀπολογίαν*); 1 Joh. 4, 3. 15 (*πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι*). — [3]) Eph. 4, 5 (*μία πίστις*). 15; Ebr. 11, 1 ff.; Gal. 1, 8 ff.; Röm. 1, 17 (Aus Glauben in Glauben). —

Kampf gegen allen Irrglauben[1]) erstarken. Jenes ist die organische, dieses die dialectische Seite der confessionell kirchlichen Glaubensentwickelung.

2. Die sittliche Bedeutung und Nothwendigkeit kirchlich-confessioneller Bekenntnissbildung ergiebt sich aus den beiden Extremen des hierarchischen (römischen) Traditionalismus (a) und des sectirerischen (reformirten) Independentismus (b).

a. Jener besteht in dem starren Festhalten der durch hierarchische Auctorität fixirten Glaubenstradition. Was die kirchlichen Amtsträger als Bevollmächtigte Christi zur Glaubensregel erheben, das muss die Gemeinschaft wie ein apodictisches Gesetz gehorsam aufnehmen. Dadurch wird die innerlich organische Grundlage der gemeinsamen Glaubensentwickelung zerstört. Mit der hierarchischen Veräusserlichung geht die Freiheit der Glaubensüberzeugung zu Grabe; mit der die Offenbarung ergänzenden Tradition wird die normative Gültigkeit des urchristlich apostolischen Wortes gefährdet und durch angeblich infallible Menschensatzung verdrängt. Dieser Vergötterung kirchlicher Tradition gegenüber müssen wir den zeitgeschichtlichen und relativen Character aller kirchlichen Glaubens- und Bekenntnissbildung betonen. Die Anerkennung der steten Entwickelungsbedürftigkeit des Dogma's aus dem ursprünglichen Wahrheitsquell ist die Bedingung seiner geistig-sittlichen Lebensfähigkeit.

b. Deshalb darf aber der Werth und die Nothwendigkeit kirchlicher Glaubenstradition nicht unterschätzt oder verneint werden, wie der subjectivistische Independentismus thut. Dieser stellt sich auf den Boden des blossen Personalchristenthums und verkennt die Bedeutung, welche ein durch geistigen Kampf bewährtes Bekenntniss für die kirchliche Gemeinschaft und durch dieselbe für die gesammte Erziehung der heranwachsenden christlichen Generation hat. Es existirte keine Volkskirche, wenn es nur inneres Glaubensleben und keine sachliche Glaubensformulirung gäbe. Die Berufung des Independentismus auf die alleinige Auctorität des Gotteswortes ist eine scheinheilige, sobald sie als Vorwand gebraucht wird für die Opposition gegen lebendige Aneignung und kirchliche Ausgestaltung des Wortinhaltes. Gerade weil der Inhalt der Offenbarung innerhalb der geschichtlichen Entwickelung der absichtlichen und unabsichtlichen Missdeutung und Verdrehung ausgesetzt ist, muss

[1]) 1 Tim. 6, 3 ff. (so jemand anders lehret etc.). Vgl. 1 Cor. 11, 19 (gegen *αἱρέσεις*) und 1 Cor. 3, 3 ff. (gegen *διχοστασίαι*) etc. —

der kirchliche Glaubensinhalt mit Abwehr des Irrthums in bestimmt formulirtem Bekenntniss sich entwickeln [1]). Das ist die dialectische Kampfesnatur alles gottgewollten, geistlichen Lebens in dieser Zeit. Der daraus sich ergebende zeitweilige confessionelle Zwiespalt ist zwar ein Beweis der mit Sünde noch behafteten Unvollkommenheit der Kirche. Aber wie in dem Leben der christlichen Einzelperson (§. 83 f.), so wird auch in dem Leben der kirchlichen Collectivperson das Ringen nach Wahrheit ein Zeugniss ihrer gesund fortschreitenden Entwickelung.

3. Die tiefe socialethische Bedeutung der kirchlichen Bekenntnissbildung kommt von dem lutherischen Standpunkte zu voller Klarheit (§. 14). Sie bringt das Wahrheitsmoment der beiden geschilderten Einseitigkeiten zur Geltung. Denn hier wird durch Fixirung eines traditionellen Bekenntnissinhalts das Recht und Interesse der christlichen Glaubensgemeinschaft gewahrt und doch innerhalb dieser Gemeinschaft dem Einzelnen Raum gelassen, von der Schriftmässigkeit und inneren Wahrheit desselben sich persönlich zu überzeugen. Daher stellt der gesunde Protestantismus für seine Bekenntnissbildung ein doppeltes Princip fest, um gleichermaassen vor der äusserlich historischen Dictatur der Tradition, als vor der innerlich subjectivistischen Isolirung des Schriftwortes geschützt zu sein. Als das sogenannte Formalprincip aller kirchlichen Bekenntnissbildung stellt er das Wort Gottes hin, wie es im Schriftwort A. und N. T. einen urkundlichen Ausdruck gewonnen [2]). Es gilt als einzige Norm und Richtschnur für das, was innerhalb der christlichen Kirche als Glaubensinhalt zu gelten hat. Aber dieses Schriftwort birgt den lebendigen Christus in sich und erweist sich eben als göttliches nicht kraft eines apodictischen Machtspruches, sondern durch seinen inneren Heils- und Wahrheitsgehalt [3]). Aus dem Kerngedanken dieser Heilswahrheit, aus dem grundlegenden Bekenntniss zu Christo, dem alleinigen, gottmenschlichen Versöhner der Sünde (§. 55) muss aller kirchliche Bekenntnissinhalt erwachsen und nach diesem centralen Grundgedanken beurtheilt werden. Die Rechtfertigung allein

---

[1]) S. o. 1 Cor. 11, 19: Es müssen Rotten unter euch sein, auf dass die, so bewähret (*δοκιμοὶ*) sind, offenbar werden unter euch; Matth. 10, 34 f.; 18, 7. 1 Joh. 2, 19. — [2]) Vgl. Joh. 5, 39; Röm. 10, 17; 1 Tim. 4, 13; 2 Tim. 3, 15 f. (*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν* etc.). 2 Petr. 1, 19 (Wir haben ein festes, prophetisches Wort). — [3]) Joh. 5, 39 (sie ist's, die von mir zeuget); Ebr. 4, 12 (das Wort Gottes ist kräftig etc.). —

aus Gnaden um Christi willen (§. 56) gilt daher als das Materialprincip der kirchlichen Bekenntnissbildung. Nur was im Zusammenhang mit diesem pulsirenden Herzen als nothwendiges Glied (Artikel) im Organismus des Bekenntnisses erfasst und nachgewiesen werden kann, gehört zur wesentlichen Substanz der reinen Lehre. — Entsprechend der urkundlichen Schrift-Norm wird auch der im Dogma formulirte Gemeindeglaube der Kirche in dem Symbol einen schriftlichen Ausdruck sich schaffen. Dass mit der symbolischen Fixirung des kirchlichen Glaubens kein Terrorismus gegen die persönliche Glaubensentwickelung des Einzelchristen geübt zu werden braucht, wird sich aus dem nächsten Paragraphen ergeben.

§. 122. Die kirchliche Pietät oder der kirchliche Glaube des Christen im Hinblick auf den heilsgeschichtlichen Ursprung und die gottgesetzte Grundlage der Kirche, als der geistlichen Mutter alles christlichen Lebens. — Die sittlichen Gefahren des gesetzlichen Orthodoxismus und der willkürlichen Heterodoxie. — Die freie Gebundenheit und die Individualisirung der kirchlichen Glaubensentwickelung.

1. Der Christ als neuer Mensch kann seinen persönlichen Glauben schlechterdings nicht anders als innerhalb der Kirche und durch Vermittelung des kirchlichen Zeugnisses empfangen (§. 57 ff.). Zugleich weist ihn sein Glaubensbewusstsein darauf hin, dass die Kirche, die ihn geistlich geboren und zum bewusstesten Besitz seiner Gotteskindschaft erzogen, nicht ein willkürliches, menschliches Institut, sondern im Hinblick auf ihren heilsgeschichtlichen Ursprung (§. 120) selbst eine Wirkung des wiedergebärenden Geistes Christi ist. Aus beidem ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass mit dem Leben der Wiedergeburt auch jene kirchliche Gesinnung gesetzt sein muss, die in der Pietät gegen die Mutterstellung der Kirche zu Tage tritt. Diese Pietät, als die Grundtugend des kindlichen Glaubens (§. 60), wird sich in der persönlichen Stellung des Christen zur kirchlichen Tradition und Glaubensregel kundgeben [1].

2. Hier drohen dem einzelnen Christen in seiner persönlichen Glaubensentwickelung die sittlich gefährlichen Consequenzen des Traditionalismus (§. 121, 2. a) und des Independentismus (§. 121, 2. b).

---

[1]) Vgl. 1 Tim. 2, 25; 3, 14 (Du aber bleibe in dem, das du gelernt hast und dir vertraut ist) mit 1 Tim. 1, 19; 2 Tim. 1, 13: Halte an dem Vorbilde der heilsamen Worte vom Glauben (ὑποτύπωσιν ὑγιαινόντων λόγων). Tit. 2, 1; Phil. 3, 16 (τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι); Ebr. 13, 9 (Lasset euch nicht mit mancherlei und fremden Lehren umtreiben; denn es ist ein köstliches Ding, dass das Herz fest werde durch Gnade). —

a. Jener muss nach seinen Prämissen den starren, gesetzlichen Orthodoxismus erzeugen. Derselbe besteht, wenn wir ihn mit Beziehung auf die kirchliche Glaubensgesinnung der einzelnen Christen characterisiren wollen, wesentlich darin, dass er ein bestimmtes, articulirtes Glaubensbekenntniss der kirchlichen Gemeinschaft unterschiedslos zur Heilsbedingung für die christliche Einzelpersönlichkeit macht. Dabei ist es sittlich gleichgültig, ob dieses confessionelle Bekenntniss, objectiv betrachtet, wahr und schriftgemäss ist oder nicht. Der ethisch bedeutsame, verhängnissvolle Irrthum beruht darin, dass man das in der Kirche selbst erst allmählich angeeignete und entwickelte Dogma zur gesetzlichen Schablone für den seligmachenden Heilsglauben des Einzelnen erheben will (§§. 57. 62). Man verkennt dabei die zarte, geistlich sittliche Natur und die psychologische Verschiedenartigkeit der Glaubenserfahrung. Für die Kirche als christliches Gemeinwesen galt doch auch je nach den verschiedenen Stadien ihrer geschichtlichen Entwickelung ein verschiedenes Maass der Glaubensbestimmungen als fundamental. Um wie viel mehr wird der Christ, da das Leben der Wiedergeburt in ihm eine persönliche Entwickelung ermöglicht und fordert, das articulirte Dogma der Kirche nie ganz und auf einmal, noch auch in sclavischem Gehorsam annehmen können. Jede bevormundende Tyrannei hemmt mit der Freiheit zugleich die innere Wahrheit religiös-sittlicher Glaubensentwickelung. Diese erfordert stete, selbständige Prüfung des Bekenntnisses nach dem Maasstabe der Schrift und der eigenen Erfahrung. Nur mit Rücksicht auf die inneren, geistlichen Erlebnisse und den persönlichen Erkenntnisstand des Christen kann die für die kirchliche Gemeinschaft fundamental gewordene Glaubenswahrheit auch für den Einzelnen bindend und heilsbedingend sein [1]).

b. Deshalb ist aber der Christ doch nicht berechtigt, sich von der kirchlichen Tradition loszusagen. Das wäre nicht blos eine sittlich verwerfliche Impietät, sondern es käme auch die Gesundheit seiner Glaubensentwickelung in Frage [2]). Die heterodoxe Theorie setzt sich willkürlich über die Errungenschaften des kirchlichen Kampfes der Jahrhunderte hinweg. Sie

---

[1]) Vgl. Röm. 12, 3 ff. (wo von dem verschiedenen „Maass des Glaubens" die Rede ist); Eph. 4, 7. 14 ff.; 1 Cor. 12, 11; Ebr. 5, 11: dem man noch Milch geben muss, der ist unerfahren (*ἄπειρος*) in dem Wort der Gerechtigkeit; denn er ist ein junges Kind. S. a. die Anmm. zu §. 86 über die „Schwachen im Glauben". — [2]) 1 Tim. 6, 12: Kämpfe den guten Kampf des Glaubens — *ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν* etc. —

lässt so zu sagen jeden Christen von vorn anfangen. Es ist zwar eine Illusion, dass solche Glaubensselbständigkeit je sich durchführen liesse. Denn der Christ athmet ja die Lebensluft der kirchlichen Ueberlieferung und kann des geistigen Erbe's nicht ledig gehen, das er von seinen Vätern und seiner Mutter, der Kirche, überkommen[1]). Aber die Tendenz auf solche Selbständigkeit untergräbt doch die kirchliche Gesinnung, ohne welche der Einzelne in der Einsamkeit seines Fürsichseins zu fröhlicher Glaubensgewissheit gar nicht gelangen kann. Die gliedliche Stellung des Gotteskindes (§. 56 f.) bringt es nothwendig mit sich, dass er sich sowohl in seiner Schriftforschung wie in seiner fortschreitenden Glaubenserkenntniss der kirchlichen Lehre als eines heilsamen Regulativs bediene.

3. Jener Freiheitsmuth persönlichen Ringens nach Glaubensüberzeugung (sub 2, a) und diese Demuth pietätvoller Glaubensempfänglichkeit (sub 2, b) stehen aber keineswegs bei dem kirchlich gesinnten Christen in Widerspruch mit einander (§. 60). Wie die Gebundenheit des Gewissens durch die innere Ueberzeugung durchaus nicht die Freiheit und Selbständigkeit der Glaubenskraft hemmt, sondern dieselbe vielmehr steigert und sittlich vertieft, so wird auch die kirchliche Glaubenswahrheit dem durch sie innerlich und erfahrungsmässig Gebundenen eine freiere Bewegung ermöglichen. Denn er weiss sich dann mit seinem Glauben nicht alleinstehend. Er weiss sich gehoben durch die Glaubensgemeinschaft, welche ihm ihre Heilswahrheit nicht aufgezwungen, sondern zu erfahrungsmässiger Ueberzeugung erst gebracht hat. Er weiss zugleich, dass er nur die eigenartige Tugend des Glaubens (§. 62) in sich ausbildet, wenn er die Pietät mit der Freudigkeit, die Demuth mit dem Muth zu vereinigen lernt. So entwickelt sich, was wir gesund kirchliche Glaubensgesinnung nennen: die freie Gebundenheit des Gewissens an die als wahr erkannte und erfahrene kirchliche Lehre. Kraft jener Gesinnung weiss der Christ als ein lebendiges Glied am Leibe Christi sein persönliches Glaubensleben durch die stete Selbsterbauung der Gemeinschaft befruchtet und getragen. Deshalb ist er dann auch seinerseits befähigt, das innerhalb der Gemeinschaft Empfangene und Gewonnene immer wieder in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen. Der in ihm individualisirte kirchliche Glaube drängt ihn nothwendig zu steter kirchlicher Liebesbethätigung.

---

[1]) S. o. Anm. 1 zu S. 730. —

Zweites Capitel.

Die concret geschichtliche Lebensbewegung der Kirche in dieser Welt und die kirchliche Liebesthätigkeit des Christen.

§. 123. Die Kirche als organisirte Heilanstalt und ihre empirisch zeitliche Erscheinungsform im Kirchenthume. — Die ethisch bedeutsame Unterscheidung des Heilsordnungsmässigen und Kirchenordnungsmässigen im christlichen Gemeinleben, gegenüber den Extremen des kirchenstaatlichen Formalismus und des freikirchlichen Idealismus. — Die mannigfaltige confessionelle und volksthümlich-landeskirchliche Ausgestaltung des Kirchenthums in Lehre und Cultus, Zucht und Mission, Verfassung und Kirchenregiment.

1. Die Kirche haben wir ihrem principiellen Ursprunge nach als die Eine, auf Gnadenmittelverwaltung gegründete Glaubensgemeinschaft Christi kennen gelernt. Sobald sie, als Salz und Licht der Welt [1]), in die Geschichte eintritt, muss sie, wie alles Christenleben im Reiche Gottes (§. 81 ff.), selbst eine Kampfes- und Kreuzesgestalt tragen. Denn sie soll nicht blos beseligende Heilsgemeinschaft für so und so viele einzelne, zu rettende Seelen sein. Als organisch gegliederte Heilsanstalt hat sie vielmehr in dieser Welt ihren Missionsberuf zu erfüllen und zugleich von der Welt, die ihr selbst wie jedem ihrer Glieder noch anhaftet, sich zu läutern. In der Knechtsgestalt wird sie ihrer weltgeschichtlichen Aufgabe in dem Maasse gerecht werden können, als sie ihres evangelischen Ursprungs sich stetig bewusst bleibt und ihre wesentlichen Existenzbedingungen (§. 120 f.) wahrt. In allem Kampf nach aussen und innen hat sie, ihrem Principe entsprechend, nur mit den geistlichen Waffen des Wortes zu kämpfen und sich auszubreiten [2]). Und mitten in der confessionellen Zersplitterung [3]) soll sie als wesentliche Kennzeichen (notae ecclesiae) der im Glauben festgehaltenen Gemeinschaft die göttlichen Gnadenmittel bekenntnisstreu in Lehre und Leben bewahren [4]). Mit ihrem Weltberuf ist aber zugleich die Nothwendigkeit gesetzt, dass sie in ihrer zeitlichen und räumlichen Er-

---

[1]) Matth. 5, 13 f. — [2]) Vgl. Matth. 16, 18 ff.; 26, 53; Joh. 18, 36 (wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darob kämpfen etc.). 2 Cor. 10, 3 ff. — [3]) 1 Cor. 1, 10; 11, 9. — [4]) Eph. 4, 2—6; Joh. 10, 16; Act. 2, 42 ff. —

scheinungsform sich als Kirchenthum ausbilde und organisire. Damit tritt eine an und für sich nicht zu ihrem Wesen gehörende äussere Berührung mit dem staatlichen Rechtsorganismus ein.

2. Welch eine socialethische Wichtigkeit die Unterscheidung von Kirche und Kirchenthum, sowie die klare Auseinandersetzung von kirchlichem und staatlichem Leben in ihrem empirischen Zusammensein hat, können wir aus den gefahrdrohenden Irrthümern des kirchenstaatlichen (resp. staatskirchlichen) Formalismus (a) und des freikirchlichen Idealismus (b) entnehmen (vgl. §. 107). Beiden gegenüber gilt es, nothwendige Heilsordnung und zufällige Kirchenordnung in ihrem gegenseitigen Wechselverhältniss richtig zu erfassen.

a. Sobald die dem zeitgeschichtlichen Weltberuf der Kirche angehörende, äussere Daseinsform mit zur Heilsordnung gerechnet wird, muss eine unklare, verhängnissvolle Vermischung des staatlich-weltlichen und kirchlich-geistlichen Lebensgebietes eintreten. Es wird dann die Kirche, falls sie die ihr unentbehrlichen Rechtsformen mitsammt ihrer geistlichen Lebensfunction vom Staate regeln lässt, eine staatskirchliche Physiognomie gewinnen. Durch solchen Territorialismus geräth sie in eine ihrem Wesen und ihrer Mission gleichermassen widersprechende Abhängigkeit vom Rechtsorganismus (§. 107, 2. a). Falls aber die Kirche ihre äussere, weltliche Ausgestaltung als ihr eigenes Recht in Anspruch nimmt, wird sie zu einem Staat im Staate und beeinträchtigt durch kirchenstaatlichen Papismus die Souveränetät des Rechtsorganismus in allen bürgerlichen und weltlichen Machtfragen (§. 107, 2. b u. §. 109). In beiden Fällen droht ihr die Gefahr eines äusserlichen Formalismus, indem sie, das Kirchenthum mit der Kirche vermischend, ein ihrem Wesen fremdes Machtgebiet betritt.

b. Es kann aber auch von der andern Seite das äussere Kirchenthum als vollkommen gleichgültig, ja schädlich für die Erfüllung des geistlichen Weltberufs der Glaubensgemeinschaft angesehen werden. Das Kirchenordnungsmässige wird dann in einen principiellen und exclusiven Gegensatz zum heilsordnungsmässig Nothwendigen gesetzt. Selbstverständlich ist in diesem Falle die schroffe Scheidung des kirchlichen und staatlichen Lebensgebietes die nothwendige Consequenz. Der Staat als Gewalt übender Rechtsorganismus hat sich demgemäss gar nicht um die Kirche zu bekümmern; und die Kirche als unsichtbare Gesinnungsgemeinschaft religiös gestimmter Personen darf sich den Schutz und

die Aufsicht des Staates in keiner Weise gefallen lassen. Es entsteht so der freikirchliche Idealismus, der bald mehr weltflüchtig, bald mehr weltfeindlich sich gestaltet. Der Fehler liegt hier in der Auffassung der Kirche als rein unsichtbarer Personalgemeinschaft (vgl. §. 121). Man leistet gleichsam Verzicht auf die Salz- und Sauerteigsnatur des Evangeliums und büsst damit den Einfluss auf Volkssitte und Volkserziehung ein. Die Kirche vernachlässigt ihre Weltmission, wenn sie ihre äussere Verfassung und zeitliche Gestaltung für etwas Gleichgültiges oder relativ Unnöthiges hält.

3. Beiden Gefahren kann mit Erfolg begegnet werden durch eine sachgemässe, principielle Verhältnissbestimmung zwischen Kirche und Kirchenthum, woraus sich eine ungehemmte Entfaltung des normalen Verhältnisses von Kirche und Staat von selbst ergiebt. Ist das zur Kirche wesentlich Gehörende, die für sie nothwendige Heilsordnung in Wort und Sacrament, Lehre und Bekenntniss principiell gewahrt, so mag immerhin das Kirchenthum, als das äussere Gewand der Kirche, staatlich geregelt und überwacht werden. Denn die Kirche hat keine Macht über irdisch weltliche Dinge, und der Staat hat als christlicher (§. 107) ein Interesse, den Bestand der Kirche in seinem Territorium zu ermöglichen und zu schützen. Die Kirche wiederum wird die Hülfe des Staats in der Gestaltung und Bewahrung ihrer rechtlichen Verhältnisse deshalb willig und dankbar anerkennen, weil sie sonst in der Ausführung ihres volksthümlich weltgeschichtlichen Berufs gehemmt würde. Nur für den Fall, dass der Staat in die ihr wesentlichen Gebiete geistlichen Lebens, in Wort und Sacrament, Lehre und Cultus, in die rein geistliche Zucht und Mission störend oder fördernd, verbietend oder befehlend eingreift, wird sie es vorziehen, als ecclesia pressa beim Verzicht auf die äusseren Lebensbedingungen durch Leidens- und Zeugenmuth (Martyrium) sich zu bewähren, um ihrem Principe treu zu bleiben. — Bei der unter Gottes Leitung möglichen Bewahrung eines freundlichen Verhältnisses zum Staate kann die Kirche in ihrer mannigfaltigen, confessionellen Gliederung ihr Kirchenthum auch volksthümlich und landeskirchlich ausgestalten, ohne eine Principwidrigkeit sich zu Schulden kommen zu lassen. Sie hat dann vor Allem dafür zu sorgen, dass ihre heilsordnungsmässige Lebensbedingung, die Gnadenmittelverwaltung in Lehre und Cultus, Zucht und Mission, allseitig zur Erfüllung komme. Die zeitliche Existenzform aber wird, wie in den gottesdienstlichen Formen

und Gewohnheiten, so namentlich in Verfassung und Kirchenregiment je nach den geschichtlichen Umständen sich verschieden gestalten können. Nur dürfen diese mannigfaltigen Formen als Ordnungen secundärer Art nicht mit den primären Grundlagen des Heilslebens in Widerspruch treten [1]). Während die practische Theologie (resp. das Kirchenrecht) diese Einzelfragen über die angemessene Ausgestaltung des kirchlichen Gemeinlebens in der Zeitgeschichte zu erörtern hat (§. 22), müssen wir im socialethischen Interesse nur die allgemeinen Principien für die amtliche Kirchenleitung und die kirchliche Liebesthätigkeit des Christen innerhalb der concret geschichtlichen Lebensbewegung der Kirche hier noch näher entwickeln.

§. 124. Der sittliche Beruf kirchlicher Amtsträger und die Stellung der sogenannten kirchlichen Obrigkeit. — Die Extreme des theocratisch-centralisirenden Hierarchismus (schroffer Gegensatz des Priester- und Laienstandes) und des democratisch-nivellirenden Congregationalismus (Gemeindeprincip). — Die ethischen Grenzen und die sittliche Berechtigung kirchlicher Amtsthätigkeit und Disciplinargewalt.

1. Innerhalb der Kirche, sofern sie als brüderliche Heilsgemeinschaft lauter arme, begnadigte Sünder umschliesst, gilt die wesentliche Gleichheit aller Miterlösten vor Gott als die selbstverständliche principielle Voraussetzung [2]). Sofern aber die Kirche als der gegliederte Leib Christi auf Erden die Aufgabe hat, sich selbst durch das Evangelium zu erbauen und alle Völker durch die Gnadenmittelverwaltung zu christianisiren [3]), wird sie sich mannigfach zu organisiren haben, um eine geordnete Handreichung in Bezug auf die geistlichen Subsistenzmittel des Leibes Christi zu ermöglichen [4]). Wenn auch im Princip der Kirche als Gesammtheit die Heilsmedien und mit ihnen die Macht, Sünde zu vergeben und zu behalten (Schlüsselgewalt), vom Herrn übergeben ist [5]); in Praxi lässt sich diese Aufgabe nicht verwirklicht denken ohne eine Art geordneter amtlicher Function. Diese liegt auch in der ursprünglichen Stiftung Christi unverkennbar enthalten, indem er von Anfang an Personen als berufene Träger solchen Amtes designirt hat, welche dasselbe ordnungsmässig auszuüben haben (§. 120, 3). Zwar nimmt ein jeder Christ als solcher je nach seiner Begabung und Berufsstellung seinen Platz

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 14, 40 (Lasset Alles ordentlich — *κατὰ τάξιν* — zugehen) mit Col. 2, 5 (*βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν*). Ueber die *κυβέρνησις* vgl. 1 Cor. 12, 28. — [2]) S. o. Anm. 1 S. 725 im Gegensatz zur weltlichen *προσωποληψία*. — Vgl. bes. Matth. 20, 25 f.; 23, 8. — [3]) Matth. 28, 19 f. — [4]) Eph. 4, 11 ff. — [5]) Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23. —

im Reiche Gottes ein und hat demgemäss das Recht und die Pflicht, auch für die gottgewollte Verbreitung der Heilsgüter an seinem Theile zu sorgen. Gleichwohl wird in der empirischen Kirche ein sonderliches Hirtenamt bestehen müssen, welchem der Dienst am Wort und Sacrament als specieller Beruf vom Herrn übertragen worden ist. Die zeitgeschichtliche Ordnung dieses Berufes in dem Kirchenthum, wie namentlich die Organisirung eines geistlichen Standes und einer kirchenregimentlichen Leitung der Gemeinde, ist zwar durch die geschichtlichen Verhältnisse (jure humano) nothwendig geworden, liegt aber an und für sich nicht im Wesen der Kirche und in der Stiftung Christi (jure divino) begründet. Namentlich wird die ethisch gesunde Auffassung und Stellung des geistlichen Standes und der sogenannten kirchlichen Obrigkeit stets davon abhängig sein, dass der Stiftung Christi und dem Geiste des Evangeliums entsprechend die Heilsgemeinde dadurch erbaut und die allgemeine Brüderlichkeit aller Christen dabei bewahrt bleibe.

2. Daher ist es von grosser Wichtigkeit, sich der beiden hier drohenden Gefahren theocratischer (a) und democratischer (b) Art bewusst zu werden.

a. Der Hierarchismus kennzeichnet sich durch die schroffe Entgegensetzung von Amt und Gemeinde in der Form des Priester- und Laienstandes. Im Widerspruch zu dem Geist neutestamentlicher Gemeinschaft, welche durch Christum von den Fesseln ceremonialgesetzlicher Ordnung und Mittlerschaft befreit worden[1]), hat man jenen theocratischen Grundgedanken wieder aufgerichtet. Das kirchliche Leben wird hier einseitig centralistisch gefasst, und einem besonderen, menschlich geordneten Stande die ganze Amtsvollmacht und kirchliche Auctorität willkürlich übertragen. Daraus ergiebt sich eine unerträgliche Bevormundung und Tyrannei der Einzelgewissen. Die Kirche selbst erscheint als die Masse der Gehorchenden, als eine von menschlichen Hirten[2]) schlechthin geleitete und beherrschte Heerde; und durch die Anmaassung göttlicher Auctorität und priesterlicher Vermittelung wird das einzigartige Ansehen der h. Schrift und der Person Christi untergraben.

b. Von der anderen Seite droht auch im kirchlichen Leben

---

1) 1 Petr. 2, 5 und 9 vgl. mit Ebr. 8, 5 ff.; 10, 1; Col. 2, 17 (*σκιὰ τῶν μελλόντων*); 1 Tim. 2, 5 (*εἷς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*). — 2) Vgl. dagegen Joh. 10, 1 ff. v. 14 (*ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*). —

das Gespenst des Democratismus. Es berührt sich derselbe mit jenem hierarchischen Extrem durch die Atomisirung der Heilsgemeinde. Die Kirche wird als ein Haufen einzelner Personen und Köpfe gedacht, welche (oft abgesehen von ihrer religiös-sittlichen Qualification) durch Majoritätsentscheidung sich Repräsentanten wählen. Diese sollen dann als amtlich berufene Mandatare der Gemeinde ihr dienen und gerathen selbstverständlich in gänzliche Abhängigkeit von derselben [1]). Es ist das die nothwendige Folge des falschen Congregationalismus, welcher die Kirche im Widerspruch zu ihrer göttlichen Stiftung (§. 121) als einen freien religiösen Verein betrachtet. Die Desorganisation des Gesammtleibes ist das schliessliche, verhängnissvolle Resultat dieses democratischen Principes.

3. Beiden Irrthümern gegenüber tritt die Bedeutsamkeit socialethischer Auffassung kirchlicher Amtsgewalt ins hellste Licht. Amt und Gemeinde stellen erst in ihrem inneren, organischen Zusammenhange den ganzen Leib Christi dar [2]). Deshalb werden die Amtsträger, treu dem Befehl Christi, nicht eigenwillig zu herrschen, sondern als Vorbilder der Heerde im Namen des Herrn dieselbe zu weiden haben [3]). In seelsorgerischer Liebesarbeit und bekenntnisstreuem Zeugniss sollen sie das ihnen anvertraute Heilsgut unverkürzt und unverfälscht durch Menschensatzung der Gemeinde überliefern [4]). In diesem Sinne hat das Lehramt auch die Schlüsselgewalt im Namen der Gesammtkirche (nicht der Einzelgemeinde) auszuüben und lediglich der Stiftung Christi gemäss dort zu binden oder zu lösen [5]), wo der unbussfertige oder bussfertige Sinn Entziehung oder Spendung der Gnadenmittel fordert. Damit ist der Terrorismus der Ohrenbeichte, die übrigens nicht mit der freiwilligen Privatbeichte verwechselt werden darf [6]), selbstverständlich ausgeschlossen und ethisch gerichtet. Ebenso jede Form der Kirchenbusse, welche in gesetzlicher Weise Bussleistungen vorschreibt und die Gewissen falsch bindet. Um der naheliegenden Willkür auf diesem Gebiete seelsorgerischer Zucht zu wehren, wird nicht dem einzel-

1) Vgl. dagegen Apostgesch. 20, 28, wo die Amtsträger (ἐπίσκοποι) als „vom heiligen Geist gesetzte“ bezeichnet werden. Eph. 4, 11 f. S. o. Anm 1 S. 726. — 2) Eph. 4, 11 - 16; 1 Cor. 12, 25 ff. (ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι). Col. 2, 19. — 3) Vgl. 1 Petr. 5, 1—4 (μὴ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων); 1 Cor. 3, 5—10 (διάκονοι und συνεργοὶ θεοῦ). 2 Cor. 1, 24: Nicht, dass wir Herren sind über euren Glauben, sondern wir sind Gehülfen (συνεργοί) eurer Freude; Tit. 2, 7 f., 1 Tim. 4, 12 ff.; 6, 11 ff.; 2 Tim. 4, 2 ff. — 4) Tit. 2, 1. S. o. Anm. 1 S. 730 und die vorhergehende Anm. — 5) S. o. Anm. 5 S. 736. — 6) Jac. 5, 14 ff. —

nen Amtsträger als solchem die endgültige Entscheidung über etwaige Verweigerung der Gnadenmittel im einzelnen Collisionsfalle zukommen. Vielmehr soll eine geregelte Gemeindevertretung (Presbyterium) ihm berathend zur Seite stehen [1]) und eine höhere kirchliche Appellationsinstanz in zweifelhaften Fällen den Ausschlag geben. In Hinblick auf Lehre und Zucht muss daher innerhalb des geschichtlichen Kirchenthums durch Zusammenwirken des Lehramts und der Gemeinderepräsentation (Laienelement) ein K i r c h e n r e g i m e n t organisirt werden. Dieses ist zwar als solches nicht eine unmittelbar göttliche Stiftung, lässt sich aber kraft geschichtlicher Nothwendigkeit als der gottgewollte Träger kirchlicher Auctorität innerhalb der christlich-brüderlichen Gemeinschaft bezeichnen. Es hat die positive Aufgabe, in geordneter Weise die Lehrreinheit der Kirche, sowie die bekenntnissmässige Ausgestaltung des Cultus und der kirchlichen Erziehung (Katechese) zu überwachen. Damit verbindet sich die mehr negative Aufgabe, mit Ausschluss aller äusserlich-polizeilichen Zwangs- und Strafmittel (§. 123) die christliche Zucht und Ordnung durch den Gebrauch rein geistlicher Disciplinargewalt aufrecht zu erhalten. Demgemäss werden auch die Fragen nach der ethischen Berechtigung eines Zuchtverfahrens in der Kirche zu bemessen und zu beantworten sein. In der Handhabung des Wortes und der Spendung der Gnadenmittel liegt die nothwendige Grenze, über welche hinaus keine kirchliche Strafgewalt gehen darf. Sonst greift sie ins weltliche Schwert über und verschuldet ihrerseits die Veräusserlichung und Verweltlichung der Kirche. Hiernach hat sich das Urtheil über die einzelnen Zuchtmittel: Mahnung und Verweis, kleiner und grosser Bann, sogen. Kirchenbusse und Amtsenthebung zu richten. Sie dürfen nie in das bürgerliche Recht des Einzelnen eingreifen und haben lediglich den Einen Zweck, die einzelnen Glieder und den Gesammtleib vor seelengefährlichen Ausschreitungen zu bewahren [2]). Durch die geistlich geartete Zucht, mag sie auch noch so streng geübt werden, soll niemals ein verdammendes Richteramt, sondern nur ein rettendes Liebesamt ordnungsgemäss zum Vollzuge kommen [3]).

---

[1]) Matth. 18, 15—18. — [2]) Vgl. 1 Cor. 14, 40; 5, 5. 9 ff.; Matth. 18, 18. — [3]) 1 Cor. 5, 5 (*ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*). Vgl. 1 Cor 11, 32. —

§. 125. Die kirchliche Liebe der Confessionsgenossen oder die practische Bethätigung des allgemeinen Priesterthums. — Die kirchliche Toleranz und kirchliche Entschiedenheit gegenüber den Extremen des bekenntnissüchtigen Confessionalismus und des bekenntnisscheuen Unionismus. — Der kirchliche Gemeinsinn in seiner speciellen Bewährung nach innen (Erbauung, Theilnahme am Gottesdienst, Sonntagsheiligung, kirchliche Liebeswerke, Vereinswesen) und nach aussen (kirchliche Propaganda, innere und äussere Mission).

1. Wir haben die aus dem Glauben geborene Liebe als dasjenige Band kennen gelernt (§. 68), welches die christliche Gemeinschaft in ihrer gliedlichen Mannigfaltigkeit und Einheit umfasst und erhält. Daher lässt sich christliche Liebe nicht ohne rege Betheiligung an dem gesammten kirchlichen Gemeinschaftsleben denken. Die kirchliche Glaubensgesinnung (§. 122) drängt nothwendig zur Bethätigung des sogen. allgemeinen Priesterthums. Dieses besteht nicht in der subjectivistischen Anmaassung, dass jeder Christ sein eigener Mittler und Erlöser sei. Es hat vielmehr nur dann einen tiefen und berechtigten Sinn, wenn der Gläubige in seiner gliedlichen Stellung zum Ganzen sich dessen bewusst wird, dass er in der Nachfolge des Hohepriesterthums Jesu zur gemeinsamen Erbauung auf dem Fels des Heiles das Seinige beizutragen hat [1]). Deshalb folgt gerade aus dem allgemeinen Priesterthum der Christen die kindliche Ehrfurcht und der freie, weil nur durch Gottes Wort gebundene Liebesgehorsam gegen alle amtlich-kirchliche und beichtväterliche Repräsentation der Gesammtgemeinde (§. 124). Denn der Christ muss kraft seines allgemeinen Priesterthums die lebendige Ueberzeugung gewinnen, dass die tragende und fürbittende Liebe der Gemeinde [2]) eine Grundbedingung für die segensreiche Führung des schweren und verantwortlichen pastoralen Amtes ist. Zugleich wird die kirchliche Liebe in der regen Theilnahme und stetigen Mittheilung, d. h. in der vollen Gegenseitigkeit des Nehmens und Gebens innerhalb der confessionell gearteten Glaubensgemeinschaft sich bewähren müssen.

2. Sie schützt aber auch den Christen ebenso sehr vor einer bekenntnissüchtigen Intoleranz (a), als vor einer bekenntnisscheuen Indifferenz (b).

a. Was man gewöhnlich als engherzigen Confessionalis-

---

[1]) S. o. A. 2 S. 738. Vgl. bes. 1 Petr. 2, 5 ff. (*ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικὸς, ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας* etc. — [2]) Vgl. 2 Cor. 1, 11; Phil. 1, 19; 2, 29 (*τοιούτους ἐντίμους ἔχετε*); 1 Thess. 5, 12 (wir bitten euch, dass ihr erkennet, die an euch arbeiten und euch vorstehen in dem Herrn etc.). —

mus bezeichnet, ist in dem Maasse sittlich verwerflich, als derselbe in einer lieblosen Exclusivität sich breit macht und in kirchlichem Dogmatismus sich ergeht. Obwohl diese Gefahr jedem Kirchenwesen nahe liegen kann, so erscheint sie doch in dem römischen Hierarchismus vorzugsweise zum Princip erhoben. Alle confessionelle Intoleranz besteht aber in einer gesetzlich äusseren Anwendung des kirchlichen Bekenntnissprincips auf das persönliche Einzelleben (§. 122). Es fehlt ihr die wartende und tragende Liebe, welche mit der Entschiedenheit des Bekenntnisses die Scheu vor allem gesuchten und schablonenhaften Lippendienst verbindet. Die wahre kirchliche Bekenntnisstreue muss aber dem Bedürfniss des Einzelnen nachgehen und in liebevoller Bescheidenheit dafür zu sorgen suchen, dass die Wahrheit des Dogmas an dem Herzen der noch Fernstehenden eine geistliche Erfahrungs- und Ueberzeugungsmacht werde [1]).

b. Gleichwohl ist die kirchliche Liebe trotz aller persönlichen Milde und Unionsbereitschaft doch weit entfernt von jener subjectivistischen Bekenntnisscheu, welche den Character confessioneller Indifferenz an sich trägt. Es ist das die sonderliche Gefahr des reformirten Typus, welcher das Personalchristenthum, wie wir gesehen, stets auf Kosten des kirchlichen Bekenntnisses betont. Der krankhafte Unionismus besteht wesentlich in der Verirrung, welche kirchliche Liebesgemeinschaft auf Kosten der bereits entwickelten kirchlichen Glaubens-Wahrheit erstrebt. Das ist die unsittliche Seite in aller gesuchten oder gar kirchenregimentlich beförderten Unionstendenz. Sie trägt die Signatur der Gleichgültigkeit gegen das kirchliche Bekenntniss und die schriftgemässe Lehrreinheit. Daher erzeugt sie einen faulen Frieden, aus welchem mit der Confusion auch erneuerter Streit und gesteigerte confessionelle Verbitterung entsteht [2]).

3. Beiden genannten Gefahren gegenüber wird sich der gesund kirchliche Gemeinsinn nach innen und aussen als das erbauende Princip (§. 62) zu bewähren und sachliche Entschiedenheit mit persönlicher Milde zu vereinigen wissen. Sowohl in der

[1]) „Denn das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft.“ 1 Cor. 4, 20. Vgl. über den Gegensatz von γράμμα und πνεῦμα Röm. 7, 6; 2 Cor. 3, 6 ff.; Matth. 15, 8 (dies Volk ehret mich mit seinen Lippen). — [2]) Vgl. die Warnung vor „faulem Frieden“ (Jes. 57, 19; Matth. 10, 34) und die Mahnung, das „Geheimniss des Glaubens in reinem Gewissen zu bewahren“ (1 Tim. 3, 9); 2 Tim. 1, 8 (leide dich mit dem Evangelio) etc. S. o. Anm. 1 S. 729. —

eigenen Confession, als in dem Verhältniss zu den christlichen Schwesterkirchen soll der durch das Gewissen gebotene Kampf (Polemik) gegen jedes unevangelische Element nie ohne die fördernde und gewinnende Liebe (Apologetik) geführt werden, welche die ehrliche Ueberzeugung des Gegners achtet. — Die kirchliche Liebesgesinnung hat sich aber nicht blos durch das Wort in der persönlichen Berührung der Confessionsgenossen, sondern auch durch die That in der regen Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst[1]) und in ernster Sonntagsheiligung (§. 69, 3) kund zu geben. Für die Art und Weise dieser Betheiligung soll nicht sowohl subjectives Bedürfniss oder gar wählerische Liebhaberei, als vielmehr die Förderung der Gemeinschaft und die Erbauung in derselben der entscheidende Beweggrund sein. — Zugleich aber wird der lebendige und Gott wohlgefällige Gottesdienst sich practisch in den kirchlichen Liebeswerken erweisen[2]), an welchen der Christ persönlich oder durch christliche Vereine Theil zu nehmen sich wird gedrungen fühlen. — Nach Aussen hin hat er aber das Seinige für die Verbreitung des Reiches Gottes durch die Mission beizutragen[3]). Die Mission ist das entscheidende Symptom, an welchem der Pulsschlag kirchlich regen Lebens zu Tage tritt. Gegenüber der weltlichen Verwahrlosung und dem heidnischen Unwesen innerhalb und ausserhalb des christlichen Gebietes hat man sie als innere und äussere Mission unterschieden. In beiden Sphären wird sich die christliche Liebesenergie als Motiv jener kirchlichen Propaganda erweisen, welche gleich entfernt ist von eifernder Proselytenmacherei, wie von träger Gleichgültigkeit. Je tiefer der Christ von der seligmachenden Wahrheit seiner Glaubensüberzeugung durchdrungen ist, desto mehr wird die kirchliche Liebe ihn dazu drängen, Seelen für das Reich Gottes zu gewinnen[4]). Dadurch gehorcht er nicht blos dem Missionsbefehl seines Herrn, sondern hilft auch an seinem Theil, die christliche Kirche ihrer katholischen Bestimmung für die ganze Menschheit näher zu bringen[5]).

---

[1]) Ebr. 10, 24 f. (nicht verlassen unsere Versammlung) vgl. mit Joh. 4, 21 ff. (die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit); Act. 2, 42. 46; Eph. 5, 19; Col. 3, 16 f.; 1 Thess. 5, 11 (οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα). Eph. 4, 15 ff. — [2]) Röm. 12, 1 ff.; Jac. 1, 27. — [3]) Matth. 28, 19 f.; Marc. 16, 15 ff. — [4]) Röm. 11, 13 f. (wo Paulus sein Amt als Heidenapostel rühmt, um auch von seinen Volksgenossen etliche selig zu machen etc.). — [5]) Matth. 24, 14 (Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt, zum Zeugniss über alle Völker; und dann wird das Ende kommen). —

Drittes Capitel.

Die schliessliche Vollendung der Kirche als Basis der kirchlichen Reichshoffnung des Christen.

§. 126. Die sittliche Idee der triumphirenden, universellen Herrlichkeitskirche gegenüber der streitenden Kreuzkirche auf Erden. — Die gefahrdrohenden Extreme der materialistischen Verweltlichung und spiritualistischen Verhimmelung des kirchlichen Ideals. — Die letzte Krisis für die Kirche und die schliessliche Verherrlichung durch die Parusie des Herrn.

1. Die Kirche, als die Heilsgemeinde Jesu Christi auf Erden, besitzt bereits im Glauben (§. 121), was sie ihrem Wesen nach sein und werden soll. Auch bethätigt sie in der Liebesgesinnung ihr neues Leben in Christo als ein aus Gnaden geschenktes (§. 125). Allein jenes Ziel der Vollkommenheit, das wir für die Entwickelung der neuen Menschheit als nothwendig erkannten (§. 72 ff.), muss auch für die irdische Gemeinde des Herrn sich in einer letzten entscheidenden Krisis verwirklichen. Die gegenwärtige Unvollkommenheit und die damit verbundene confessionelle Zersplitterung kann keine ewig währende sein. Der Kirche Knechtsgestalt und Kampfesaufgabe wird einer Herrlichkeitsgestalt und Friedensgemeinschaft weichen müssen. Die sittliche Idee des vollendeten und allseitig organisirten Gottesreiches auf Erden (§§. 74. 80) ist nur dann als realisirt anzusehen, wenn Gottesreich und empirische Kirche sich vollkommen decken. Solche Aussicht kann für die Kirche Christi, im Hinblick auf ihren gegenwärtigen Mischzustand mit der Welt und ihren noch vorhandenen Trennungszustand in der eigenen Mitte, nur nach schwerer Trübsal und Anfechtung sich verwirklichen, damit Sichtung und Einigung durch heilsame Gerichtswehen ermöglicht werde [1]). Auch werden die zeitlichen Formen des Kirchenthums und der gegenwärtigen kirchlichen Lebensbewegung in Cultus und Zucht, in Mission nach aussen und innen einem Verklärungszustande Platz machen. Das ideale Ziel kirchlicher Reichsvollendung ist dem Christen verbürgt durch

[1]) Vgl. 1 Petr. 4, 17 (*ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ*) mit Jer. 25, 29. —

die alt- und neutestamentliche Prophetie [1]). Gegenüber der erhöhten Gottesfeindschaft, welche sich bis zum Antichristenthum steigern muss (§. 118, 2. a) und im Pseudochristenthum einen Bundesgenossen finden wird (§. 118, 2. b), ist ihr eine schliessliche, siegreiche Missions- und Blüthezeit durch die Volksbekehrung Israels [2]) und die Wiederkunft (Parusie) des Herrn [3]) geweissagt.

2. Mit dieser Idee der Vollendungskirche auf Grund des prophetischen Wortes wird ein erfolgreicher Damm sowohl der materialistischen Verweltlichung (a) als der spiritualistischen Verhimmelung (b) des kirchlichen Ideals entgegengestellt.

a. Jenes ist der mit dem Optimismus zusammenhängende Irrthum, welcher in den gegenwärtigen kirchlichen Zuständen eine Befriedigung findet, sobald nur die Kirche ein Herrschaftsrecht auf Erden geniesst. Hier geht das Verständniss für den geistlichen und richtenden Character des prophetischen Wortes verloren. Man hat sich in dieser Welt eingebürgert und denkt sich daher auch die vollendete Kirche in materialistischer Weise als eine sinnlich paradiesische Weltherrschaft. Es ist die specifische Gefahr der romanisirenden Weltkirche.

b. Auf der anderen Seite droht der mit dem Pessimismus zusammenhängende Irrthum, welcher in eschatologischer Tendenz alle solide kirchliche Missionsarbeit auf Erden lähmt. Indem das kirchliche Ideal der Vollendung spiritualistisch verflüchtigt wird, werden dann auch die real kirchlichen Interessen auf Erden einer falschen Verhimmelung geopfert. Es ist das die eigenthümliche Gefahr der reformirt sectirerischen und schwarmgeistigen Freikirche.

3. Beiden Einseitigkeiten gegenüber werden wir daran festzuhalten haben, was das prophetische Wort der Kirche in Aussicht stellt. Da gilt es vor allem, das Ideal sich nicht vorzuspiegeln ohne den ernsten Gedanken [4]), dass das „Gericht anfangen muss am Hause Gottes“. Wegthun aller irdischen Herrschaftsgelüste und aller zeitlichen Zersplitterung innerhalb des gegenwärtigen Kirchenkörpers und seiner confessionellen Ausgestaltung ist die nothwendige Prämisse dafür, dass Ein Hirt und Eine Heerde [5]) auch sichtbarlich zu Stande komme. Andrerseits

[1]) Siehe die bibl. Anmm. zu §§. 74 f. und 90. — [2]) Röm. 11, 25; vgl. Act. 1, 7 f. — [3]) Vgl. Off. Joh. 20, 1—6 mit 1 Cor. 15, 24 ff. und 1 Thess. 4, 15 ff. (erste Auferstehung). — [4]) S. o. Anm. 1 S. 743. — [5]) Joh. 10, 14 ff.

wird aber das kirchliche Vollendungsideal nicht als blos geistiges Humanitätskirchenthum in einer Seelengemeinschaft aller Wiedergeborenen mit dem Herrn sich vollziehen können. Wie das Reich Gottes mit der Neugestaltung der Erde im Verklärungszustande Hand in Hand geht[1]), so muss auch der Leib Christi auf Erden eine schliessliche Weltgestalt gewinnen, in welcher zwar die sündlichen Gegensätze des diesseitigen Weltlaufs überwunden, aber die sittlichen Realitäten kirchengeschichtlichen Lebens und Ringens zur idealen Verkörperung gebracht werden. Obwohl also die vollendete Kirche nimmermehr, wie der judaisirende Realismus meint, als israelitisches Nationalkirchenthum sich darstellen kann, so wird doch mit Israel als dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs auch die Menge der christianisirten Völker den grossen Leib der Vollendungskirche bilden[2]). Das ist die socialethische Bedeutung des gemässigten Chiliasmus; er kann uns wie vor den grobsinnlichen Hoffnungen des judaisirenden Irrthums schützen, so auch vor dem abstracten Idealismus bewahren, der die Kirche nur als eine geistige Gemeinschaft vollendeter Einzelseelen betrachtet. In dem gesunden Chiliasmus erscheint die kirchliche Hoffnung verkörpert, dass nicht blos die Reiche dieser Welt, sondern auch die einzelnen concreten sittlichen Gemeinschaftsformen in den Familien, Staaten und Kirchen schliesslich des Herrn und seines Christ werden müssen[3]). Dieses Ende der Geschichtswege Gottes ist allein im Stande, die kirchliche Reichshoffnung des Christen in erfolgreicher und normaler Weise zu beleben und zu vertiefen. Das wird der nächste Schlussparagraph noch darzulegen haben.

§. 127. Die kirchlich-eschatologische Reichshoffnung des Christen in ihrer ethischen Bedeutung. — Die Gefahren des chiliastischen und personal-christlichen Eudämonismus. — Die Vollendung aller christlich-kirchlichen Hoffnungs-Ideale im Organismus der civitas Dei.

1. Alle Hoffnung des Christen in seinem Ringen nach dem höchsten Gute darf sich, wie wir gesehen (§. 78), auf das Ziel der ewigen Seligkeit und der persönlichen Vereinigung mit Christo in der ewigen Heimath richten. Allein kraft der gliedlichen Stellung der Einzelnen zur kirchlichen Gemeinschaft wird sich solche persönliche Seligkeitshoffnung nur dann als eine gesunde Lebenshoffnung gestalten, wenn sie ohne Reichsvollendung gar nicht gedacht werden kann[4]). Dieser

[1]) S. die Anm. zu §. 74, 3. — [2]) Off. Joh. 7, 1 ff. vgl. ad §. 118. — [3]) Off. 11, 15; 12, 10. — [4]) „Dein Reich komme" Matth. 6, 10; Off. 22, 20.

kirchlich-eschatologische Zug in der christlichen Hoffnung hat die ethisch heilsame Frucht, dass der Christ die Kraft der Hoffnungstugenden (Freudigkeit und Ergebung, Wachsamkeit und Geduld, Begeisterung und Nüchternheit) in den Dienst des täglichen kirchlichen Lebens und Leidens stellt [1]).

2. Dadurch wird er vor den Gefahren des grob chiliastischen (a), wie des fein personal-christlichen (b) Eudämonismus bewahrt.

a. Bei dem Chiliasmus, welcher sich eine sichtbare Herrlichkeitskirche auf Erden vor gänzlicher Ueberwindung der Sünde erträumt, muss ein fleischlich eudämonistisches Element in die kirchliche Reichshoffnung des Christen eindringen. Das untergräbt die nüchterne Wachsamkeit und Kreuzesergebung und steigert die Hoffnungsbegeisterung und Freudigkeit zu krankhafter Schwärmerei, die sich nicht genügen lässt an der Zusage der rechtfertigenden Gnade in Christo.

b. Dagegen wird die rein geistig-ideale Seligkeitshoffnung stets einen Anflug von egoistischer Glückstheorie bekommen. Denn sie sieht von den gottgeordneten, organischen Bedingungen des höchsten Gutes ab und stellt die Person des Christen auch bei dem Vollendungsgedanken in den Vordergrund. Das lähmt nothwendig die freudige und begeisterte Hingabe an kirchliche Gemeinschaftsziele und steigert die nüchterne Wachsamkeit zu einer krankhaften Aengstlichkeit, welche an nichts anderes denkt, als das eigene Ich aus dem Strudel des Verderbens zu retten.

3. Die kirchlich gefärbte ebenso ideale, als reale Reichshoffnung schützt vor beiden Extravaganzen. Sie erhält das gesunde Gleichgewicht in der kirchlichen Hoffnungsstimmung des Christen. Sie harret des Herrn, der seiner Kirche die Verheissung des Sieges gegeben. Sie bewahrt die „Geduld und den Glauben der Heiligen“ in der rechten nüchternen und freudigen Gebetsgemeinschaft. Sie weckt die Sehnsucht und vertieft die Friedensgewissheit im Hinblick auf den Herrn, der nicht blos Himmel und Erde gemacht, sondern auch auf Erden eine himmlische Stätte für das höchste Gut der Sündenvergebung durch die Kirche Christi gegründet hat. In den Gnadenmitteln hütet und ehrt die kirchliche Reichshoffnung des Christen jenen Schatz, in welchem trotz irdischer Hülle, trotz Sünde und Noth, trotz Kreuz und Tod ihr die Ideale der

[1]) Vgl. Luc. 21, 19. 28 ff.; Matth. 24, 12. 42 ff.; 1 Cor. 15, 58. —

Endzeit verbürgt sind. Daher kennt sie auch kein seliges Leben anders, als auf Grund der Rechtfertigung aus Gnaden. Und weil dieses höchste Gut nur innerhalb der Kirche Christi ermöglicht ist, so wird auch die christliche Seligkeitshoffnung Kirchen- oder Reichsgestalt tragen müssen. Sie gipfelt in dem schliesslich zur Offenbarung gelangenden höchsten Gute eines verklärten Gottesreiches auf Erden, da Christus das Haupt und der dreieinige Gott Alles in Allem sein wird [1]. Im Organismus der civitas Dei kommen alle berechtigten Hoffnungs-Ideale der Kirche Christi zu geistleiblicher Vollendung.

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 15, 24—28 mit Off. 21, 1 ff. —

Alphabetisches Sachregister

für die „christliche Sittenlehre".





